DE LA

CONNAISSANCE DE DIEU

MÉTAPHYSIQUE

Digitized by Google

22372. — PARIS, TYPOGRAPHIE LAHURE
Rue de Fleurus, 9

Digitized by Google

BOSSUET

DE LA

CONNAISSANCE DE DIEU

ET DE SOI-MÊME

MÉTAPHYSIQUE DU TRAITÉ DES CAUSES

NOUVELLE ÉDITION

PUBLIÉE AVEC UNE INTRODUCTION ET DES NOTES

PAR L. DE LENS

Ancien professeur de philosophie
Inspecteur honoraire d'Académie

PARIS
LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie
79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

1879

Digitized by Google

AVERTISSEMENT.

Cette édition se distingue de la précédente en ce qu'elle comprend de plus le *Traité des causes*, que nous avons déjà publié une première fois en 1863. Le remaniement tout récent du programme de la classe de philosophie rend cette addition nécessaire. Une nouvelle question y a été introduite sous cet énoncé : « Notions principales de métaphysique générale. » C'est l'objet propre de l'opuscule qui vient compléter notre volume.

Plusieurs de ceux qui l'ont édité jusqu'ici, soit avant nous, soit depuis, le considèrent comme un simple appendice de *la Logique* de Bossuet. Mais, sans vouloir pour cela méconnaître la part que l'auteur a faite à la métaphysique dans ses différents écrits philosophiques, où elle se trouve, il le dit lui-même, « toute répandue », on peut établir que le Traité des causes se rattache plus étroitement qu'à aucun autre à celui de *la Connaissance de Dieu et de soi-même*. Ce dernier, en effet, définit la métaphysique : « une science spéculative qui traite des choses les plus générales et les plus immatérielles, comme de l'être en

Digitized by Google

général, et, en particulier, de Dieu et des êtres intellectuels faits à son image. » Des deux parties qui sont ici nettement reconnues et distinguées, la première est représentée, dans l'ensemble des ouvrages de Bossuet, par le *Traité des causes*, et le contenu de *la Connaissance de Dieu et de soi-même* répond tout à fait à la seconde.

Digitized by Google

INTRODUCTION.

I

Jacques-Bénigne Bossuet, né à Dijon le 27 septembre 1627, d'une famille de magistrats, fit ses humanités et sa rhétorique au collége des Jésuites de cette ville et y obtint de brillants succès.

Ses parents l'avaient de bonne heure destiné a l'Église. A quinze ans il quitta sa ville natale où la théologie n'était pas enseignée, pour entrer au collége de Navarre, à Paris. Il commença par étudier la philosophie sous le célèbre Cornet, grand maître de l'établissement, pour qui il s'est montré toujours reconnaissant et dont il a fait l'oraison funèbre.

Nous omettons les autres études qu'accomplit le jeune disciple dans cette savante maison. On sait ses débuts précoces de prédicateur à l'hôtel de Rambouillet et l'éclat d'une de ses thèses de philosophie présidée par le grand Condé, qui fut tenté, dit-on, de se mesurer lui-même avec le candidat. Bossuet fut ordonné prêtre en 1652 et reçu presque en même temps docteur en Sorbonne.

A partir de cette époque jusque vers 1668 ou 1669, c'est-à-dire pendant près de seize ans, il résida habituellement à Metz, comme chanoine d'a-

Digitized by Google

bord et bientôt comme doyen du chapitre. C'est là que, dans une vie occupée par l'étude et par la controverse, il se forma sérieusement à la prédication. Plusieurs voyages à Paris, où il se fit entendre dans les principales paroisses, puis à la cour, entretinrent la réputation qu'y avait laissée l'écolier du collége de Navarre. Elle ne tarda pas à s'accroître et fut en quelque sorte consommée par le choix qui fut fait de lui pour porter la parole dans d'illustres funérailles et pour assister à leurs derniers moments les deux reines et Madame. Nommé en 1669, au milieu de ses triomphes oratoires, évêque de Condom, il se vit appelé l'année suivante à remplacer le président de Périgny comme précepteur du dauphin fils de Louis XIV.

Cette nouvelle tâche, non moins laborieuse qu'honorable, se prolongea pendant environ dix années, de septembre 1670 à janvier 1680. Tout à son élève, Bossuet refit et compléta ses études de toute espèce, assistant ordinairement aux leçons qu'il ne donnait pas et retenant d'ailleurs pour soi-même la plus grande partie de l'enseignement. Il en a décrit le plan et les principaux détails dans sa belle lettre au pape Innocent XI *De institutione Delphini*. Indépendamment des traités philosophiques dont nous parlons plus loin, plusieurs ouvrages bien connus du prélat sont de cette époque et ont été entrepris pour l'éducation du prince. Citons particulièrement le *Discours sur l'histoire universelle* et la *Politique tirée de l'Écriture sainte*.

Le mariage du dauphin mit un terme à ses fonctions de précepteur, et, bientôt après, sa nomination à l'é-

Digitized by Google

vêché de Meaux lui permit de se livrer uniquement à l'accomplissement de ses devoirs d'évêque. A peu près confiné dans son diocèse, voisin, il est vrai, du centre du royaume, il se contentait d'apparaître de temps en temps sur l'ancien théâtre de sa gloire; mais, en même temps, il exerçait de plus en plus sur le mouvement des esprits et sur la direction des affaires religieuses cette haute influence qui l'a fait appeler de son vivant même un père de l'Église[1].

Sa vie, qui se termina en 1704, est restée, à quelques années près, renfermée dans le siècle à la grandeur duquel il a si remarquablement contribué.

II

Un bon sens supérieur, une clarté saisissante, et qui n'a d'égale en lui que la profondeur ou la sublimité de la pensée, font partie intégrante du génie de Bossuet. C'est assez dire que ce grand homme possédait à un haut degré l'esprit philosophique, qu'il ne faut pas confondre avec un penchant prononcé pour les systèmes ni avec le talent de les inventer. Il ne nous déplairait pas d'ajouter que la philosophie

1. « Que dirai-je de ce personnage qui a fait parler si longtemps l'envie et qui l'a fait taire; qu'on admire malgré soi, qui accable par le grand nombre et par l'éminence de ses talents: orateur, historien, théologien, philosophe, d'une rare érudition, d'une plus rare éloquence, soit dans ses entretiens, soit dans ses écrits, soit dans la chaire; un défenseur de la religion, une lumière de l'Église: parlons d'avance le langage de la postérité, un père de l'Église? Que n'est-il point? Nommez, messieurs, une vertu qui ne soit pas la sienne. » *La Bruyère*, Discours de réception à l'Académie française. 1693.

Digitized by Google

est répandue dans tous les écrits de Bossuet, si lui-même, de propos délibéré, n'avait cherché presque toujours à la dissimuler ou l'effacer, pour mettre à la place, conformément à sa vocation de prêtre et d'évêque, l'Écriture sainte et la théologie.

C'est pour cette raison que nous nous défendons de faire dans cette notice une place à des écrits où les réflexions philosophiques sont nombreuses, où l'on rencontre des pages entières tout empreintes de ce caractère, tels que sont les *Élévations à Dieu sur les mystères*, les *Sermons*, et d'autres que nous avons déjà nommés, la *Politique* et le *Discours sur l'histoire universelle*. L'ensemble de leur contenu et le but de l'auteur assignent à ces travaux une place à part et en dehors de la philosophie.

Le *Traité du libre arbitre* mérite un souvenir spécial, tant à cause du sujet que pour la méthode que Bossuet y a observée, particulièrement dans les quatre premiers chapitres, où il fait uniquement appel à l'évidence du sentiment et de l'expérience ainsi qu'à celle du raisonnement.

Mais ses ouvrages philosophiques proprement dits sont ceux qu'il a composés pour l'éducation du dauphin et qu'il indique lui-même dans sa lettre au pape Innocent XI. Nous allons les passer successivement en revue, en commençant par le plus important de tous, la *Connaissance de Dieu et de soi-même*.

Ce traité, qui est un des meilleurs titres de Bossuet à la reconnaissance de la postérité, n'a, chose singulière, paru pour la première fois qu'en 1722, dix-huit ans après la mort de l'auteur. Peu soucieux de sa gloire littéraire, à moins que l'intérêt de

Digitized by Google

la religion ne s'y trouvât lié, Bossuet n'avait songé ni à publier ses ouvrages philosophiques, ni à y mettre la dernière main. La *Connaissance de Dieu et de soi-même*, imprimée sur une copie trouvée parmi les papiers de Fénelon, porta le titre d'*Introduction à la philosophie*, que le prélat, il est vrai, lui avait aussi donné. Elle resta d'abord anonyme et fut attribuée à l'archevêque de Cambrai par des critiques peu clairvoyants. Une seconde édition publiée en 1741 d'après le manuscrit original et par l'ordre de l'évêque de Troyes, neveu de Bossuet, en restituant ce chef-d'œuvre au précepteur du grand dauphin, rendait en même temps au livre le nom sous lequel la lettre au pape l'avait primitivement désigné. Malheureusement, le nouvel éditeur s'était laissé persuader qu'il fallait, pour l'honneur de son oncle, maintenir l'ouvrage au courant des découvertes de la physiologie et de la science contemporaines. Les modifications qui s'en sont suivies en ont naturellement entraîné d'autres, par lesquelles la belle langue du dix-septième siècle s'est trouvée çà et là rajeunie, mais en même temps énervée. Ainsi les corrections et les mutilations que les écrivains de Port-Royal avaient fait subir aux pensées de Pascal, n'ont pas été épargnées à Bossuet, dont le livre, abandonné à la merci d'obscurs reviseurs, est resté jusqu'à ces derniers temps imparfaitement connu.

La *Logique*, demeurée également inédite parmi les manuscrits du prélat, ignorée ou négligée par les éditeurs du dix-huitième siècle, n'a vu le jour qu'en 1828, grâce aux soins de M. A Floquet, correspondant de l'Institut, à qui nous sommes, en ou-

Digitized by Google

tre, redevables de curieuses études sur la vie de Bossuet. L'authenticité de ce livre, plusieurs fois réimprimé depuis et compris, en 1843, dans notre édition classique des *Œuvres philosophiques de Bossuet*, est maintenant hors de contestation[1]. Sa valeur nous paraît tout au moins égale à celle du célèbre traité de Port-Royal sur le même objet[2]. La *Logique* de Bossuet est le commentaire naturel de la *Connaissance de Dieu et de soi-même* pour certaines des questions débattues en cet ouvrage. Nous y renverrons souvent dans nos annotations et le citerons même quelquefois.

Les *Extraits de morale*[1] se composent seulement de quelques phrases d'Aristote traduites ou paraphrasées par Bossuet. La main du grand écrivain s'y montre certainement; mais il est difficile d'y voir l'ensemble des travaux que le prélat s'était imposés pour enseigner la morale à son élève et qu'il décrit lui-même dans sa *Lettre au Pape*. En dehors de la source excellente et tout à fait incomparable que lui ont offerte l'Écriture Sainte et les maximes de l'Évangile, il parle encore de textes empruntés par lui « à cette admirable doctrine de Socrate », et qu'il joignait « à l'explication de la morale d'Aristote ».

Notons encore, et pour finir, le *Traité des causes*. L'authenticité de cet écrit ne peut pas être contestée. Quoiqu'il ait été publié pour la première fois assez avant dans notre siècle, nous suivons ses traces dans le précédent et jusqu'au temps de Bossuet. S'il ne

1. Publiés en 1852 par M. Nourrisson, à la suite de son livre intitulé : Introduction à la philosophie de Bossuet. — Le même volume contient le *Traité des causes*, imprimé d'après une copie que M. Floquet lui a obligeamment procurée.

Digitized by Google

l'a pas mentionné dans sa *Lettre au Pape*, il y renvoie deux fois dans sa *Logique;* et non-seulement il y apporte partout, avec la simplicité dans le choix des définitions et des exemples, l'élévation qui caractérise tous ses ouvrages, mais il le marque, en quelque sorte, de son cachet, dans la phrase magistrale qui en est à la fois la conclusion et le résumé. La brièveté du livre, que les notes placées au bas du texte achèveront d'ailleurs de faire connaître, nous dispense d'en détailler ici le contenu, ainsi que nous allons le faire pour le principal traité de Bossuet.

III

Le titre de la *Connaissance de Dieu et de soi-même* annonce un double objet, Dieu et l'homme. L'esprit de la méthode que suivra l'auteur est marqué dès le début de son livre par cette simple phrase : « La connaissance de nous-mêmes nous doit élever à la connaissance de Dieu. » C'est la méthode psychologique.

Malgré l'usage aujourd'hui adopté de faire précéder d'une analyse les ouvrages classiques du genre de celui que nous publions, nous devrions peut-être nous dispenser d'analyser le traité de Bossuet. Une table des matières très-détaillée et de fréquentes récapitulations, telles qu'on les attendrait d'un maître consommé dans l'enseignement élémentaire de la philosophie, ne laissent guère à désirer au lecteur. La marche consiste à aller toujours du facile au difficile, du simple au composé, du connu à l'inconnu,

Digitized by Google

et l'unité de la composition est si parfaite que ce qui suit rappelle incessamment ce qui précède ou s'y appuie. On peut toutefois faciliter encore l'étude du livre à de jeunes élèves en leur présentant par groupes des idées qui s'y montrent plus ou moins distinctes et séparées, et, d'autre part, en dégageant certains détails importants que l'intitulé de l'article ne met pas en lumière. C'est à ce travail que nous bornons notre tâche et le développement où nous allons entrer [1].

Étudier séparément l'âme, le corps, et les rapports mutuels qui en constituent l'union; s'élever de la considération de ces trois choses à Dieu qui en est la cause et la fin; redescendre de là à l'étude de la nature des animaux pour combattre certains excès de doctrine, tel est le plan général du traité, qui se divise conséquemment en cinq chapitres.

CHAPITRE Ier. *De l'âme.* — Ce chapitre et le quatrième qui traite de Dieu sont incontestablement les plus parfaits du livre, comme ils en sont les plus importants par leur objet. Le premier commence par la division des opérations de l'âme en opérations sensitives et opérations intellectuelles. L'auteur étudie d'abord les sens, auxquels il rattache l'imagination et les passions; il s'occupe ensuite des opérations intellectuelles, qui, pour lui, ne sont pas seulement

1. Un professeur distingué par ses succès dans l'enseignement non moins que par ses ouvrages, et à qui la philosophie et l'Université sont redevables sous plus d'un rapport, M. Bénard, a donné de la *Connaissance de Dieu et de soi-même* d'excellentes analyses dont nous avons profité. — Voir son *Précis de Philosophie* et sa *Logique enseignée par les auteurs.*

Digitized by Google

celles de l'entendement, mais encore celles de la volonté. Il conclut en établissant en quelques mots simples et précis l'unité de l'âme malgré la diversité de ses opérations. On devra remarquer : 1° l'application constante de Bossuet à faire ressortir la différence de l'entendement d'avec les sens et la supériorité de l'un sur les autres ; 2° l'intérêt qu'il répand sur l'étude des passions et sur celle de la volonté qu'il ne traite pas seulement en psychologue, mais en moraliste. Nous recommandons aussi au lecteur de faire attention à la place à laquelle chaque chose est mise en ce premier chapitre : c'est l'ordre que suit Bossuet dans les autres chapitres, et cet ordre donne en quelque sorte la clef de l'ouvrage.

Chapitre II. *Du corps.* — L'auteur, dans sa description du corps humain, procède des parties extérieures aux intérieures et, pour celles-ci, des moins importantes au cerveau et au cœur qu'il appelle « les deux maîtresses parties. » Une vue générale de la correspondance de toutes entre elles termine ce chapitre où règne ainsi la plus sage méthode. La part faite au corps dans l'étude de la philosophie se trouve ici beaucoup plus grande que celle qu'on lui accorde aujourd'hui, et ceci est à remarquer, parce que l'on ne faisait pas non plus autant avant Bossuet. Les connaissances anatomiques sur lesquelles repose sa description, lui appartiennent en propre. Il les avait puisées, plusieurs années avant d'être chargé de l'instruction du dauphin, au contact de l'anatomiste danois Sténon, dont il obtenait en revanche la conversion à la religion catho-

Digitized by Google

lique. Il les avait renouvelées plus tard en suivant avec son élève les leçons de Duverney ; et il se les était alors si bien assimilées que, au témoignage de Fontenelle, il excitait, quand il parlait sur ces matières, l'admiration du célèbre Dodard, l'un des médecins de Louis XIV[1]. Malheureusement, l'auteur se conforme dans son livre à la doctrine physiologique de Descartes qui était en vogue de son temps. L'hypothèse des esprits animaux, qui rend compte mécaniquement de toute l'organisation du corps, vient à tout instant embarrasser le lecteur, dans notre siècle qui fait justement à la chimie sa grande part dans l'explication des phénomènes.

CHAPITRE III. *De l'union de l'âme et du corps.* — Ce chapitre a pour objet ce qu'on appellerait encore aujourd'hui les rapports du physique et du moral dans l'homme. L'auteur y suit une marche analogue à celle du chapitre de l'âme, s'élevant successivement des opérations sensitives aux opérations intellectuelles, à celles de l'entendement d'abord et ensuite à celles de la volonté. A propos de cette fa-

1. Damiron, qui rappelle ce fait dans son *Essai sur l'histoire de la philosophie au* XVII^e *siècle* (Paris, 1846, L. Hachette), apprécie ainsi le style de Bossuet en ces matières : « Ce qu'il y a de certain c'est que, quand il en écrit, il offre un modèle de style philosophique appliqué à l'explication des organes et de leurs fonctions. Ce devrait être un objet d'imitation et d'émulation pour les médecins écrivains qui, en général, se négligent un peu et ne possèdent pas assez l'art de relever la pensée, si sévère qu'elle soit, par la force, la précision, la plénitude de l'expression, toutes qualités par lesquelles excelle éminemment Bossuet. C'est, en effet, toujours sa manière habituelle : or, conçoit-on bien ce que serait un grand livre de médecine écrit d'un tel style? » T. II, p. 688.

Digitized by Google

culté, il donne à l'étude de l'attention, qui en dépend, un développement tout particulier, en vue de la direction de l'entendement et de celle des passions. C'est là que se trouve la partie morale de ce chapitre si curieux, d'autre part, au point de vue psychologique. Si, comme le dit Bossuet, ce qui, dans le corps, suit les pensées de l'âme est « le bel endroit de l'homme », les pages qu'il a écrites sur ce sujet forment incontestablement aussi un bien bel endroit : c'est le sentiment commun de tous les maîtres qui ont étudié ces pages[1]. On ne doit cependant pas moins admirer le soin que prend l'auteur de marquer incessamment la distinction de l'âme et du corps en regard de leur union, c'est-à-dire de mettre en lumière la nature spirituelle de cette partie de l'homme à laquelle appartient le gouvernement du corps et du tout.

Chapitre IV. *Dieu créateur de l'âme et du corps et de leur union*, tel est le titre de ce nouveau chapitre. Il s'ouvre par la preuve de l'existence de Dieu qui se tire des causes finales. Malgré la hauteur où Bossuet s'élèvera tout à l'heure dans le développement des preuves que l'on appelle métaphysiques, cette première partie ne laisse pas d'être remarquée et admirée. Si Fénelon, en abordant à son tour cette riche matière dans son *Traité de l'existence de Dieu*, se montre plus abondant et plus complet, les formes oratoires de son amplification ne laissent pas de sentir un peu la rhétorique, tandis que la discussion

1. V. surtout les ouvrages cités de M. Bénard.

Digitized by Google

plus sobre de Bossuet est en même temps plus philosophique[1]. Il faut noter d'ailleurs que, fidèle à sa méthode et au but de son ouvrage, il circonscrit son étude et se renferme à peu près exclusivement dans celle de la nature humaine. S'il présente des aperçus généraux sur l'ordre de l'univers, il insiste tout particulièrement sur la subordination des parties du corps et sur leur dépendance par rapport à l'âme, dépendance où éclatent le dessein de Dieu et sa providence à l'égard de l'homme.

De la preuve physique l'auteur passe à celle que fournissent les idées ou les vérités éternelles de la raison. C'est la preuve platonicienne corrigée par saint Augustin. Le langage de Bossuet n'y est pas moins beau que celui de Fénelon, et sa doctrine s'y montre plus correcte que celle de Malebranche. Vient ensuite la preuve tirée de la notion d'être infini ou parfait que saint Anselme et, après ce docteur, Descartes, probablement sans avoir lu l'ouvrage de son devancier, « a prise pour principal moyen de l'existence de Dieu[2]. »

Cette preuve est présentée tour à tour sous des formes diverses[3]; et, en effet, chacun des attributs im-

1. Damiron, toujours préoccupé du côté moral des doctrines, revient à l'occasion de cette preuve sur le profit que les jeunes savants peuvent tirer de l'ouvrage de Bossuet : « Les médecins philosophes, dit-il, ne sauraient avoir une meilleure manière d'entendre et d'expliquer au point de vue de la Providence l'objet habituel de leurs études. » *Essai sur l'histoire de la philosophie au* XVII^e *siècle*, t. II, p. 688.

2. Ce sont les termes de Bossuet dans une lettre à Leibnitz. Il s'y montre disposé à défendre le philosophe sur ce point.

3. L'ouvrage d'Adrien Delondre intitulé *Doctrine philosophique de Bossuet* sur la connaissance de Dieu (Paris, 1855, in-8°), nous a été utile pour la décomposition de cette preuve.

Digitized by Google

parfaits de l'homme le fait penser à Dieu, à sa multiple et infinie perfection. L'être contingent présuppose l'être par soi ou nécessaire, ce qui commence implique l'éternel, ce qui change l'être immuable; et de même que la considération de ce que notre intelligence a d'imparfait nous mène à Dieu infiniment intelligent, le besoin que nous avons de bonheur nous élève à l'idée d'un Dieu souverainement heureux, source et objet de tout amour. C'est dans ce dernier développement que paraît l'originalité de la doctrine de Bossuet; car les déductions de Descartes se renferment plus exclusivement dans la sphère métaphysique.

L'étude des attributs de Dieu ne forme pas une partie distincte de la précédente. Celle des rapports de l'homme avec son Créateur remplit les derniers articles, parmi lesquels on devra remarquer celui qui a pour titre : « L'image de Dieu s'achève dans l'homme par une volonté droite. » L'étude de la nature humaine se complète ensuite par un coup d'œil profond jeté sur son origine et sur sa destinée.

Nous devons signaler une fois de plus ici l'esprit méthodique de l'auteur, si manifeste dans la gradation des preuves qui composent la plus grande partie de ce chapitre. L'analogie que nous avons notée plus haut dans la marche du premier et du troisième chapitre, n'existe pas moins pour le quatrième. C'est le même ordre : les sens d'abord, ou ce qui les frappe; puis, l'entendement et ce qu'il conçoit; la volonté enfin et le bien auquel elle aspire.

Digitized by Google

CHAPITRE V. *Différence de l'homme et de la bête.* — C'est là une sorte d'appendice de la psychologie ou pneumatologie déjà introduit du temps de Bossuet dans les traités de philosophie. On y comparait l'homme qui, suivant l'expression de Pascal, n'est « ni un ange, ni une bête, » tant aux natures inférieures qu'aux natures supérieures à la sienne. La nouveauté et la singularité de la doctrine cartésienne sur l'animal-machine ont dû déterminer notre auteur à ne pas se dispenser de la comparaison qu'il aborde ici. Il y trouvait, d'ailleurs, une occasion de protester, ainsi que Malebranche venait de le faire, contre les écrivains qui, comme Montaigne, se font un jeu d'esprit de rabaisser l'homme au niveau et jusqu'au-dessous des animaux [1]. Conformément aux règles qu'il s'était tracées pour l'instruction de son élève [2], il expose avec une complète impartialité les deux systèmes opposés de saint Thomas et de Descartes. Mais l'égalité qu'il établit entre eux n'est qu'apparente : il est, au fond, peu disposé à rejeter l'opinion moins extrême, et « d'autant plus vraisemblable, » du docteur angélique, et c'est aussi en faveur de celle-ci qu'il multiplie les explications. Il incline à résoudre la question par une distinction entre l'immatériel et le spirituel, qui élève les êtres doués de raison et connaissant Dieu au-dessus de

1. « Nous avons entrepris d'exciter en nous, par la seule considération de nous-mêmes, ce sentiment de la Divinité que la nature a mis en nos âmes en les formant, de sorte qu'il paraisse clairement que ceux qui ne veulent point reconnaître ce qu'ils ont au-dessus des bêtes, sont tout ensemble les plus aveugles, les plus méchants et les plus impertinents de tous les hommes. » *Lettre au pape Innocent XI*, § 7. — Montaigne est pris plusieurs fois à partie dans son livre.

2. Id. ibid.

Digitized by Google

ceux qui n'ont que les opérations sensitives en partage. Enfin, s'il ne conclut pas d'une manière positive, c'est qu'il ne le croit pas nécessaire. Il nous semble, en effet, que, par la marche même de sa discussion et l'absence de toute conclusion formelle, si surprenante chez un auteur habitué comme lui à dogmatiser, il a voulu marquer dans un exemple la différence qui sépare les questions vraiment importantes pour la conduite et la croyance d'avec celles qui sont « d'opinion, et dont on dispute [1]. »

Ce n'est, du reste, pas sur une question douteuse qu'il prendra congé de son jeune lecteur. Le dernier article de l'ouvrage, qui en contient la conclusion, est employé à démontrer de nouveau, et en termes d'une grande élévation, l'excellence de la nature humaine. C'est là que se trouvent exposées ou, tout au moins, indiquées les principales preuves de l'immortalité de l'âme.

IV

Un rapide coup d'œil sur les sources de la philosophie de Bossuet nous semble nécessaire pour clore convenablement cette introduction. Il avait, dans sa première jeunesse, étudié sous Nicolas Cornet ce que l'on appelait la philosophie de l'École. Le grand maître de Navarre, c'est Bossuet lui-même qui nous le dit, « connaissait très-parfaitement et les confins et les bornes de toutes les opinions de l'École, jusqu'où

1. *Lettre au pape Innocent XI*, § 7.

Digitized by Google

elles couraient et jusqu'où elles commençaient à se séparer; surtout il avait grande connaissance de la doctrine de saint Augustin et de l'École de saint Thomas [1]. »

L'*incomparable* saint Augustin et le *grand* saint Thomas [2], voilà donc ses premiers maîtres en philosophie. Mais il ne s'y est pas borné. Il a tiré, pour l'éducation du dauphin, sa logique des écrits du *divin* Platon et de ceux d'Aristote qui, quelquefois, lui aussi, « a parlé divinement [3]. » Il a expliqué à son élève et la morale du Stagyrite et cette doctrine de Socrate « vraiment sublime pour son temps, qui peut servir à donner de la foi aux incrédules et à faire rougir les plus endurcis [4]. » Il nomme Boëce et saint Anselme au nombre de ceux dont il expose ou combat les opinions. Il ne se montre, en un mot, jamais l'homme d'un seul livre, pas même du livre qu'il élève justement au-dessus de tous les livres, de l'Évangile, au prix duquel la sagesse des autres lui paraît « une pure enfance [5]. »

Jusqu'à quel point Bossuet unissait-il la connaissance des systèmes contemporains à cette solide érudition que l'on avait commencé de son temps à beaucoup dédaigner?

S'il faut en croire l'abbé Ledieu, son secrétaire durant les vingt dernières années de sa vie, il portait sur les travaux de Descartes un jugement qui ne pouvait provenir que d'une étude sérieuse. Il mettait le

1. Éloge de Cornet dans le recueil des *Oraisons funèbres*.
2. C'est ainsi que Bossuet les nomme çà et là dans ses sermons.
3. De la *Connaissance de Dieu et de soi-même*. V. p. 55.
4. *Lettre au pape Innocent XI*, § 8.
5. Id. ibid.

Digitized by Google

Discours de la Méthode « au-dessus de tous les ouvrages de ce célèbre philosophe et de ceux de son siècle. » Quoi qu'il en soit, il est probable qu'il ne connut *la Méthode* qu'un peu tard et seulement à l'époque où il envisageait de près l'obligation qui allait lui incomber d'enseigner lui-même la philosophie. Dans un écrit récemment découvert par M. Floquet, et dont la date paraît devoir être fixée à l'année qui précéda la nomination de l'évêque de Condom à l'emploi de précepteur du dauphin, Bossuet, rendant compte du peu de lecture qu'il a faite des livres français, désigne comme propres à former le style d'un orateur : parmi les prosateurs, Balzac, Pascal, MM. de Port-Royal, quelques traducteurs comme Perrot d'Ablancourt, et, parmi les poëtes, Corneille et Racine [1]. Il n'accorde alors aucune place à celui dont il fera plus tard un si grand éloge.

Mais, en 1675, alors que la doctrine de Descartes se trouve persécutée au sein des universités et des colléges, le précepteur du dauphin est regardé comme un partisan de Descartes. Il discute les opinions du philosophe à Versailles ou à Saint-Germain avec Cordemoy et Huet, attachés, ainsi que lui, à la personne du prince. Il restera fidèle à Descartes, tandis que l'évêque d'Avranches fera paraître la *Censure* de la doctrine qu'il avait lui-même quelque temps partagée.

Nous ne pouvons douter non plus que Bossuet ait connu, dès son apparition, la *Recherche de la Vérité*, de Malebranche, dont le premier volume parut

1. V. le 2e volume des *Études sur la vie de Bossuet*, à l'appendice. Cet écrit est intitulé : *Sur le style et la lecture des écrivains et des pères de l'Église pour former un orateur.*

Digitized by Google

en 1674, pendant le cours de l'éducation du dauphin. Plus tard, il demeure au courant des publications du célèbre oratorien, l'approuvant quelquefois, le blâmant ou le faisant combattre plus souvent, mais toujours préoccupé de lui et des destinées du cartésianisme [1].

M. Nourrisson, dans l'ouvrage que nous avons cité précédemment, dit justement, à l'égard de la doctrine de Descartes : « Bossuet prit à tâche, non de la combattre, mais de la tempérer » ; « admirateur de Descartes, Bossuet n'en pouvait être le disciple ni l'émule ; il en fut le correcteur. » Et il ajoute que la philosophie du prélat « n'est autre chose que le cartésianisme réconcilié avec la foi et ramené aux principes du sens commun. » Sans protester contre ces dernières paroles, nous croyons qu'il faut voir dans l'ensemble de la philosophie de Bossuet un résumé de celle de son temps, habilement fondue avec la doctrine des plus sages philosophes de l'antiquité, et avec celle des pères de l'Église et de l'École, de

1. Nous résumions ainsi, en 1843, dans l'introduction des *Œuvres philosophiques de Bossuet*, p. XVI, l'exposé qui s'y trouve de sa vie philosophique : « Bossuet nous apparaît d'abord élevé à l'école de Platon et d'Aristote, de saint Augustin et de saint Thomas, pour lesquels il professe l'admiration la plus vive ; s'essayant plus tard à concilier la doctrine de Descartes, dont il adopte l'esprit et les principales pensées, avec celles de ses premiers maîtres ; puis, sur la fin de sa vie, entreprenant, dans le double intérêt de la religion et de la réputation de Descartes, de diriger la philosophie dans les voies d'un cartésianisme mitigé. » Nous supprimons les développements que nous avons donnés autrefois de ces affirmations, et nous renvoyons pour leur justification aux thèses de MM. Nourrisson et Delondre et aux deux chapitres consacrés à Bossuet par M. Bouillier, dans son *Histoire de la philosophie cartésienne*, après laquelle il reste peu de chose à dire sur ce sujet.

Digitized by Google

saint Augustin et de saint Thomas. Les notes que nous avons faites sur les deux traités qui suivent peuvent être considérées comme une démonstration abrégée de cette thèse.

En terminant cette étude, ou plutôt la lecture des écrits philosophiques de Bossuet, nous n'essayons pas de retenir l'expression de notre admiration pour l'auteur, et nous disons, avec un critique contemporain, M. de Sacy : « Avec quelle tranquillité Bossuet développe ces hautes conceptions! Comme il est sûr de lui-même et de ses principes! Quel calme dans son âme, quelle sérénité dans son esprit! Voilà le spiritualisme chrétien! » Et, pour conclure par un vœu, qui est en même temps un conseil, nous souhaitons de toute notre âme à nos jeunes lecteurs de s'en tenir à cette doctrine saine et élevée, et d'apprendre ainsi à goûter les douceurs qu'elle réserve à ceux qui l'aiment!

L. DE LENS,
Agrégé, ancien professeur de philosophie.

Digitized by Google

DE LA

CONNAISSANCE DE DIEU

ET DE SOI-MÊME.

DESSEIN ET DIVISION DE CE TRAITÉ.

La sagesse consiste à connaître Dieu et à se connaître soi-même.

La connaissance de nous-mêmes nous doit élever à la connaissance de Dieu[1].

Pour bien connaître l'homme, il faut savoir qu'il est composé de deux parties qui sont l'âme et le corps.

L'âme est ce qui nous fait penser, entendre, sentir, raisonner, vouloir, choisir une chose plutôt

1. « Pour devenir parfait philosophe, l'homme n'a besoin d'étudier autre chose que lui-même et, sans feuilleter tant de livres, sans faire de pénibles recueils de ce qu'ont dit les philosophes, ni aller chercher bien loin les expériences, en remarquant seulement ce qu'il trouve en lui, il reconnaît par là l'auteur de son être. » Bossuet, *Lettre au pape Innocent XI sur l'instruction du dauphin, fils de Louis XIV.* — Dans les développements qu'il donne à cette pensée au passage même que nous citons, l'auteur s'appuie sur des textes de l'Écriture sainte et de saint Paul; mais le Γνῶθι σεαυτόν de Socrate et de Platon avait aussi cette portée.

Digitized by Google

qu'une autre, et un mouvement plutôt qu'un autre, comme de se mouvoir à droite plutôt qu'à gauche.

Le corps est cette masse étendue en longueur, largeur. et profondeur, qui nous sert à exercer nos opérations. Ainsi, quand nous voulons voir, il faut ouvrir les yeux; quand nous voulons prendre quelque chose, ou nous étendons la main pour nous en saisir, ou nous remuons les pieds et les jambes, et par elles tout le corps, pour nous en approcher[1].

Il y a donc dans l'homme trois choses à considérer : l'âme séparément, le corps séparément, et l'union de l'un et de l'autre.

Il ne s'agira pas ici de faire un long raisonnement sur ces choses, ni d'en rechercher les causes profondes[2]; mais plutôt d'observer et de concevoir ce que chacun de nous en peut reconnaître en faisant réflexion sur ce qui arrive tous les jours, ou à lui-même, ou aux autres hommes semblables à lui. Commençons par la connaissance de ce qui est dans notre âme.

1. La pensée pour l'âme, et l'étendue pour le corps, sont placés ici au premier rang des attributs distinctifs de ces deux substances et semblent les comprendre et les résumer tous Cette doctrine est celle de Descartes; mais elle ne va pas, au moins chez Bossuet, à faire de la pensée le fond de la substance de l'âme, et de l'étendue, le fond de la substance du corps. Il défend même quelque part Descartes contre cette interprétation de sa doctrine.

2. L'abbé Ledieu, secrétaire de Bossuet, qui a eu en main le manuscrit de cet ouvrage après sa mort, assure que l'auteur avait marqué cette expression pour la changer, parce que, apparemment, le troisième et le quatrième chapitres de son ouvrage dépassaient un peu son projet de faire un traité tout à fait élémentaire.

Digitized by Google

CHAPITRE I.

DE L'AME.

I. Opérations sensitives, et premièrement des cinq sens.

Nous connaissons notre âme par ses opérations, qui sont de deux sortes : les opérations sensitives et les opérations intellectuelles[1].

Il n'y a personne qui ne connaisse ce qui s'appelle les cinq sens, qui sont : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher.

A la vue appartiennent la lumière et les couleurs ; à l'ouïe, les sons ; à l'odorat, les bonnes et mauvaises senteurs ; au goût, l'amer et le doux, et les autres qualités semblables ; au toucher, le chaud et le froid, le dur et le mou, le sec et l'humide.

La nature, qui nous apprend que ces sens et leurs actions appartiennent proprement à l'âme, nous apprend aussi qu'ils ont leurs organes ou leurs instruments dans le corps. Chaque sens a le sien propre. La vue a les yeux : l'ouïe a les oreilles ; l'odorat a les narines ; le goût a la langue et le palais ; le toucher seul se répand dans tout le corps, et se trouve partout où il y a des chairs.

Les opérations sensitives, c'est-à-dire celles des sens, sont appelées sentiments, ou plutôt sensations.

1. Pour la justification de la distinction établie ici entre ces deux sortes d'opérations, *voyez* le chap. v, art. 13. L'auteur l'emprunte à l'école, c'est-à-dire à saint Thomas, Aristote, etc.

Digitized by Google

Voir les couleurs, ouïr les sons, goûter le doux et l'amer, sont autant de sensations différentes.

Les sensations se font dans notre âme à la présence de certains corps, que nous appelons objets. C'est à la présence du feu que je sens de la chaleur; je n'entends aucun bruit que quelque corps ne soit agité; sans la présence du soleil et des autres corps lumineux, je ne verrais point la lumière; ni le blanc ni le noir, si la neige par exemple, ou la poix, ou l'encre, n'étaient présents. Otez les corps mal polis ou aigus, je ne sentirai rien de rude ni de piquant. Il en est de même des autres sensations.

Afin qu'elles se forment dans notre âme, il faut que l'organe corporel soit actuellement frappé de l'objet, et en reçoive l'impression. Je ne vois qu'autant que mes yeux sont frappés des rayons d'un corps lumineux, ou directs, ou réfléchis. Si l'agitation de l'air ne fait impression dans mon oreille, je ne puis entendre le bruit; et c'est là proprement aussi ce qui s'appelle la présence de l'objet: car, quelque proche que je sois d'un tableau, si j'ai les yeux fermés, ou que quelque autre corps interposé empêche que les rayons réfléchis de ce tableau ne viennent jusqu'à mes yeux, cet objet ne leur est pas présent: et le même se verra dans les autres sens.

Nous pouvons donc définir la sensation (si toutefois une chose si intelligible de soi a besoin d'être définie), nous la pouvons, dis-je, définir la première perception[1] qui se fait en notre âme à la presence des corps que nous appelons objets, et en suite de l'impression qu'ils font sur les organes de nos sens.

Je ne prends pourtant pas encore cette définition pour une définition exacte et parfaite, car elle nous explique plutôt à l'occasion de quoi les sensations ont

1. On dirait aujourd'hui modification ou phénomène au lieu de perception, terme que Descartes applique aussi à la sensation. *Voyez* les *Passions de l'âme*, part. I, art. 22 et 23.

Digitized by Google

accoutumé de nous arriver, qu'elle ne nous en explique la nature ; mais cette définition suffit pour nous faire distinguer d'abord les sensations d'avec les autres opérations de notre âme.

Or, encore que nous ne puissions entendre les sensations sans les corps qui sont leurs objets, et sans les parties de nos corps qui servent d'organes pour les exercer, comme nous ne mettons point les sensations dans les objets, nous ne les mettons pas non plus dans les organes dont les dispositions bien considérées, comme nous ferons voir en son lieu[1], se trouveront de même nature que celles des objets mêmes. C'est pourquoi nous regardons les sensations comme choses qui appartiennent à notre âme, mais qui nous marquent l'impression que les corps environnants font sur le nôtre, et la correspondance qu'il a avec eux.

Selon notre définition, la sensation doit être la première chose qui s'élève en l'âme et qu'on y ressente à la présence des objets ; et en effet, la première chose que j'aperçois en ouvrant les yeux, c'est la lumière et les couleurs ; si je n'apercois rien, je dis que je suis dans les ténèbres. La première chose que je sens en montrant ma main au feu, et en maniant de la glace, c'est que j'ai chaud, ou que j'ai froid ; et ainsi du reste.

Je puis bien ensuite avoir diverses pensées sur la lumière, en rechercher la nature, en remarquer les réflexions et les réfractions, observer même que les couleurs qui disparaissent aussitôt que la lumière se retire, semblent n'être autre chose, dans les corps où je les aperçois, que des différentes modifications de la lumière elle-même, c'est-à-dire diverses réflexions ou réfractions des rayons du soleil, et des autres corps lumineux. Mais toutes ces pensées ne me vien-

1. *Voyez* chap. III, art. 22.

Digitized by Google

nent qu'après cette perception sensible de la lumière que j'ai appelée sensation, et c'est la première qui s'est faite en moi aussitôt que j'ai eu ouvert les yeux.

De même, après avoir senti que j'ai chaud ou que j'ai froid, je puis observer que les corps d'où me viennent ces sentiments causeraient diverses altérations à ma main, si je ne m'en retirais : que le chaud la brûlerait et la consumerait, que le froid l'engourdirait et la mortifierait ; et ainsi du reste. Mais ce n'est pas là ce que j'aperçois d'abord en m'approchant du feu et de la glace. A ce premier abord, il s'est fait en moi une certaine perception qui m'a fait dire : J'ai chaud, ou : J'ai froid ; et c'est ce qu'on appelle sensation.

Quoique la sensation demande, pour être formée, la présence actuelle de l'objet, elle peut durer quelque temps après. Le chaud ou le froid dure dans ma main après que je l'ai éloignée, ou du feu, ou de la glace qui me la causaient. Quand une grande lumière, ou le soleil même, regardé fixement, a fait dans nos yeux une impression fort violente, il nous paraît encore, après les avoir fermés, des couleurs d'abord assez vives, mais qui vont s'affaiblissant peu à peu, et semblent à la fin se perdre dans l'air. La même chose nous arrive après un grand bruit ; et une douce liqueur laisse, après qu'elle est passée, un moment de goût exquis. Mais tout cela n'est qu'une suite de la première touche de l'objet présent.

II. Le plaisir et la douleur.

Le plaisir et la douleur accompagnent les opérations des sens : on sent du plaisir à goûter de bonnes viandes, et de la douleur à en goûter de mauvaises ; et ainsi du reste.

Ce chatouillement des sens qu'on trouve, par exemple, en goûtant de bons fruits, de douces li-

Digitized by Google

queurs, et d'autres viandes exquises[1], c'est ce qui s'appelle plaisir ou volupté. Ce sentiment importun des sens offensés, c'est ce qui s'appelle douleur.

L'un et l'autre sont compris sous les sentiments ou sensations, puisqu'ils sont l'un et l'autre une perception soudaine et vive, qui se fait d'abord en nous à la présence des objets plaisants et fâcheux : comme à la présence d'un vin délicieux qui arrose notre palais, ce que nous sentons au premier abord, c'est le plaisir qu'il nous donne; et, à la présence d'un fer qui nous perce et nous déchire, nous ne ressentons rien plus tôt ni plus vivement que la douleur qu'il nous cause.

Quoique le plaisir et la douleur soient de ces choses qui n'ont pas besoin d'être définies, parce qu'elles sont conçues par elles-mêmes, nous pouvons toutefois définir le plaisir, un sentiment agréable qui convient à la nature ; et la douleur, un sentiment fâcheux contraire à la nature.

Il paraît que ces deux sentiments naissent en nous, comme tous les autres, à la présence de certains corps, qui nous accommodent ou qui nous blessent. En effet, nous sentons de la douleur quand on nous coupe, quand on nous pique, quand on nous serre, et ainsi du reste ; et nous en découvrons aisément la cause, car nous voyons ce qui nous serre et ce qui nous pique. Mais nous avons d'autres douleurs plus intérieures : par exemple, des douleurs de tête et d'estomac, des coliques et d'autres semblables. Nous avons la faim et la soif, qui sont aussi deux espèces de douleurs. Ces douleurs se ressentent au dedans, sans que nous voyions au dehors aucune chose qui nous

1. Le mot chatouillement, employé aussi par Descartes dans la définition du plaisir ou de la volupté (voir le *Traité de l'homme*), est la traduction du *titillatio* des Latins, qui se trouve plusieurs fois au même sens dans Cicéron.

Digitized by Google

les cause. Mais nous pouvons aisément penser qu'elles viennent des mêmes principes que les autres; c'est-à-dire que nous les sentons quand les parties intérieures du corps sont picotées ou serrées par quelques humeurs qui tombent dessus, à peu près de même manière que nous les voyons arriver dans les parties extérieures[1]. Ainsi toutes ces sortes de douleurs sont de la même nature que celles dont nous apercevons les causes, et appartiennent sans difficulté aux sensations.

La douleur est plus vive et dure plus longtemps que le plaisir, ce qui nous doit faire sentir combien notre état est triste et malheureux en cette vie.

Il ne faut pas confondre le plaisir et la douleur avec la joie et la tristesse[2]. Ces choses se suivent de près, et nous appelons souvent les unes du nom des autres; mais plus elles sont approchantes et plus on est sujet à les confondre, plus il faut prendre soin de les distinguer.

Le plaisir et la douleur naissent à la présence effective d'un corps qui touche et affecte les organes; ils sont aussi ressentis en un certain endroit déterminé : par exemple, le plaisir du goût précisément sur la langue, et la douleur d'une blessure dans la partie offensée. Il n'en est pas ainsi de la joie et de

1. Descartes, dans son *Traité de l'homme*, donne de la faim et de la soif la même explication physiologique.

2. Malgré ce qu'il y a de général dans les définitions données plus haut, Bossuet, d'accord avec Descartes et avec les anciens, applique de préférence les mots plaisir et douleur, *voluptas*, *dolor*, au trouble des sens charmés ou offensés; et lorsque le sentiment agréable ou désagréable provient de l'état même de notre âme, et non de celui des organes, il se sert de mots différents, tels que joie, tristesse, *lætitia*, *ægritudo*. Aujourd'hui, tout en reconnaissant dans la joie et la tristesse des éléments que le simple plaisir et la simple douleur ne présentent pas, on n'hésite pas à distinguer des douleurs et des plaisirs de l'esprit et du cœur, c.-à-d. intellectuels et moraux, aussi bien que des douleurs et des plaisirs des sens.

Digitized by Google

la tristesse, à qui nous n'attribuons aucune place certaine ; elles peuvent être excitées en l'absence des objets sensibles, par la seule imagination, ou par la réflexion de l'esprit. On a beau imaginer et considérer le plaisir du goût et celui d'une odeur exquise, ou la douleur de la goutte, on n'en fait pas naître pour cela le sentiment. Un homme qui veut exprimer le mal que lui fait la goutte ne dira pas qu'elle lui cause de la tristesse, mais de la douleur ; et aussi ne dira-t-il pas qu'il ressent une grande joie dans la bouche en buvant une liqueur délicieuse, mais qu'il y ressent un grand plaisir. Un homme sait qu'il est atteint de ces sortes de maladies mortelles qui ne sont point douloureuses ; il ne sent point de douleur, et toutefois il est plongé dans la tristesse. Ainsi ces choses sont fort différentes. C'est pourquoi nous avons rangé le plaisir et la douleur avec les sensations, et nous mettrons la joie et la tristesse avec les passions dans l'appétit[1].

Il est aisé maintenant de marquer toutes nos sensations. Il y a celle des cinq sens : il y a le plaisir et la douleur. Les plaisirs ne sont pas tous d'une même espèce, et nous en ressentons de fort différents, non-seulement en plusieurs sens, mais dans le même. Il en faut dire autant des douleurs. Celle de la migraine ne ressemble pas à celle de la colique ou de la goutte. Il y a certaines espèces de douleurs qui reviennent et cessent tous les jours : et c'est la faim et la soif.

1. Le mot *appétit*, employé ici pour désigner le principe de nos émotions, commençait déjà à vieillir dans ce sens du temps de l'auteur. Descartes lui fait spécialement exprimer ceux de nos désirs qui se renouvellent périodiquement, tels que la faim et la soif ; c'est l'acception qu'on lui donne maintenant.

Digitized by Google

III. Diverses propriétés des sens.

Parmi nos sens, quelques-uns ont leur organe double : nous avons deux yeux, deux oreilles, deux narines; et la sensation peut être exercée par ces organes conjointement, ou séparément. Quand ils agissent conjointement, la sensation est un peu plus forte. On voit mieux des deux yeux ensemble que d'un seul, encore qu'il y en ait qui ne remarquent guère cette différence.

Quelques-unes de nos sensations nous font sentir d'où elles nous viennent, et d'autres ne font point ces effets en nous. Quand nous sentons la douleur de la goutte, ou de la migraine, ou de la colique, nous sentons bien la douleur dans une certaine partie, mais nous ne sentons pas d'où le coup y vient. Mais nous sentons assez de quel côté nous viennent les sons et les odeurs. Nous sentons par le toucher ce qui nous arrête, ou ce qui nous cède. Nous rapportons naturellement à certaines choses le bon et le mauvais goût. La vue, surtout, rapporte toujours et fort promptement d'un certain côté, et à un certain objet, les couleurs qu'elle aperçoit[1].

De là s'ensuit que nous devons encore sentir en quelque façon la figure et le mouvement de certains objets : par exemple des corps colorés. Car en ressentant, comme nous faisons au premier abord, de quel côté nous en vient le sentiment, parce qu'il vient de plusieurs côtés et de plusieurs points, nous en apercevons l'étendue; parce qu'ils sont réduits à certaines bornes, au delà desquelles nous ne sentons rien, nous sommes frappés de leur figure : s'ils changent de place, comme un flambeau qu'on porte devant nous, nous en ressentons le mouvement; ce qui

1. Voyez quelques développements sur ces deux points, chap. III, art. 7, sixième proposition.

Digitized by Google

arrive principalement dans la vue, qui est le plus clair et le plus distinct de tous les sens.

Ce n'est pas que l'étendue, la figure et le mouvement soient par eux-mêmes visibles, puisque l'air, qui a toutes ces choses, ne l'est pas : on les appelle aussi visibles par accident, à cause qu'elles ne le sont que par les couleurs.

De là vient la distinction des choses sensibles par elles-mêmes, comme les couleurs, les saveurs, et ainsi du reste ; et sensibles par accident, comme les grandeurs, les figures et le mouvement[1].

Les choses sensibles par accident s'appellent aussi sensibles communs, parce qu'elles sont communes à plusieurs sens. Nous ne sentons pas seulement par la vue, mais encore par le toucher, une certaine étendue et une certaine figure dans nos objets ; et quand une chose que nous tenons échappe de nos mains, nous sentons par ce moyen, en quelque façon, qu'elle se meut. Mais il faut bien remarquer que ces choses ne sont pas le propre objet des sens, ainsi qu'il a été dit.

Il y a donc sensibles communs et sensibles propres. Les sensibles propres sont ceux qui sont particuliers à chaque sens, comme les couleurs à la vue, le son à l'ouïe, et ainsi du reste. Et les sensibles communs sont ceux dont nous venons de parler, qui sont communs à plusieurs sens.

On pourrait ici examiner si c'est une opération des sens qui nous fait apercevoir d'où nous vient le coup, et l'étendue, la figure ou le mouvement de l'objet ; car peut-être que ces sensibles communs appartiennent à quelque autre opération, qui se joint à celle des sens. Mais je ne veux point encore aller à

1. Les expressions de sensibles par accident et sensibles par eux-mêmes, sensibles communs et sensibles propres, sont aujourd'hui surannées ; mais les distinctions qu'elles expriment, et qui viennent d'Aristote, ne sont pas dépourvues d'utilité.

Digitized by Google

ces précisions; il me suffit ici d'avoir observé que la perception de ces sensibles communs ne se sépare jamais d'avec les sensations.

IV. Le sens commun et l'imagination.

Il reste encore deux remarques à faire sur les sensations.

La première, c'est que, toutes différentes qu'elles sont, il y a en l'âme une faculté de les réunir; car l'expérience nous apprend qu'il ne se fait qu'un seul objet sensible de tout ce qui nous frappe ensemble, même par des sens différents, surtout quand le coup vient du même endroit. Ainsi, quand je vois le feu d'une certaine couleur, que je ressens le chaud qu'il me cause, et que j'entends le bruit qu'il fait, non-seulement je vois cette couleur, je ressens cette chaleur et j'entends ce bruit, mais je ressens ces sensations différentes comme venant du même feu.

Cette faculté de l'âme qui réunit les sensations, soit qu'elle soit seulement une suite de ces sensations qui s'unissent naturellement quand elles viennent ensemble, ou qu'elle fasse partie de l'imaginative, dont nous allons parler; cette faculté, dis-je, quelle qu'elle soit, en tant qu'elle ne fait qu'un seul objet de tout ce qui frappe ensemble nos sens, est appelée le sens commun; terme qui se transporte aux opérations de l'esprit, mais dont la propre signification est celle que nous venons de remarquer[1].

La seconde chose qu'il faut observer dans les sensations, c'est qu'après qu'elles sont passées, elles laissent dans l'âme une image d'elles-mêmes et de leurs objets: c'est ce qui s'appelle imaginer.

1. Le terme de *sens commun* exprime uniquement aujourd'hui la faculté par laquelle la plupart des hommes jugent raisonnablement des choses. C'est ce qu'on appelle aussi bon sens

Digitized by Google

Que l'objet coloré que je regarde se retire, que le bruit que j'entends s'apaise, que je cesse de boire la liqueur qui m'a donné du plaisir, que le feu qui m'échauffait soit éteint, et que le sentiment du froid ait succédé, si vous voulez, à la place, j'imagine encore en moi-même cette couleur, ce bruit, ce plaisir et cette chaleur ; tout cela est moins vif, à la vérité, que lorsque je voyais ou que j'entendais, que je goûtais ou que je sentais actuellement, mais toujours de même nature.

Bien plus, après une entière et longue interruption de ces sentiments, ils peuvent se renouveler. Le même objet coloré, le même son, le même plaisir d'une bonne odeur ou d'un bon goût me revient à diverses reprises, ou en veillant, ou dans les songes ; et cela s'appelle mémoire ou ressouvenir. Et cet objet me revient à l'esprit tel que les sens le lui avaient présenté d'abord, et marqué des mêmes caractères dont chaque sens l'avait, pour ainsi dire, affecté si ce n'est qu'un long temps les fasse oublier.

Il est aisé maintenant d'entendre ce que c'est qu'imaginer. Toutes les fois qu'un objet une fois senti par le dehors demeure intérieurement, ou se renouvelle dans ma pensée avec l'image de la sensation qu'il a causée à mon âme, c'est ce que j'appelle imaginer ; par exemple, quand ce que j'ai vu, ou ce que j'ai ouï, dure, ou me revient dans les ténèbres ou dans le silence, je ne dis pas que je le vois ou que je l'entends, mais que je l'imagine.

La faculté de l'âme où se fait cet acte s'appelle imaginative, ou fantaisie, d'un mot grec qui signifie à peu près la même chose[1], c'est-à-dire, se faire une image.

L'imagination d'un objet est toujours plus faible

1. Le nom de φαντασία est celui qu'Aristote donne à l'imagination. Fantaisie n'a plus aujourd'hui le même sens.

Digitized by Google

que la sensation, parce que l'image dégénère toujours de la vivacité de l'original[1].

Par là demeure entendu tout ce qui regarde les sensations. Elles naissent soudaines et vives à la présence des objets sensibles. Celles qui regardent le même objet, quoiqu'elles viennent de divers sens, se réunissent ensemble, et sont rapportées à l'objet qui les a fait naître, Enfin, après qu'elles sont passées, elles se conservent et se renouvellent par leur image.

V. Des sens extérieurs et intérieurs, et plus en particulier, de l'imagination.

Voilà ce qui a donné lieu à la célèbre distinction des sens extérieurs et intérieurs[2].

On appelle sens extérieur, celui dont l'organe paraît au dehors, et qui demande un objet externe actuellement présent.

Tels sont les cinq sens que chacun connaît. On voit les yeux, les oreilles et les autres organes des sens; et on ne peut ni voir, ni ouïr, ni sentir en aucune sorte, que les objets extérieurs, dont ces organes peuvent être frappés, ne soient présents en la manière qu'il convient.

On appelle sens intérieur, celui dont les organes ne paraissent pas, et qui ne demande pas un objet externe actuellement présent. On range ordinairement parmi les sens intérieurs cette faculté qui réunit les sensations, c'est-à-dire le sens commun, et

1. Cette remarque, qu'Aristote a faite le premier, est d'accord avec ce qui se passe le plus ordinairement. On la trouve même tout à fait exacte, si l'on réduit l'imagination à un rôle purement passif. Mais il faut avouer qu'elle n'est justifiée ici que par la métaphore contenue dans le mot image; et c'est le cas de rappeler le proverbe : Comparaison n'est pas raison.

2. Cette question a été soulevée par saint Thomas, qui l'a décidée par l'affirmative, contre Aristote, à ce qu'il prétend.

Digitized by Google

celle qui les conserve ou les renouvelle, c'est-à-dire l'imaginative.

On peut douter du sens commun, parce que ce sentiment, qui réunit, par exemple, les diverses sensations que le feu nous cause, et les rapporte à un seul objet, se fait seulement à la présence de l'objet même, et dans le même moment que les sens extérieurs agissent : mais pour l'acte d'imaginer, qui continue après que les sens extérieurs cessent d'agir, il appartient sans difficulté au sens intérieur.

Il est maintenant aisé de bien connaître la nature de cet acte, et on ne peut trop s'y appliquer.

La vue et les autres sens extérieurs nous font apercevoir certains objets hors de nous ; mais outre cela nous les pouvons apercevoir au dedans de nous, tels que les sens extérieurs les font sentir, lors même qu'ils ont cessé d'agir. Par exemple, je fais ici un triangle Δ, et je le vois de mes yeux. Que je les ferme je vois encore ce même triangle intérieurement tel que ma vue me l'a fait sentir, de même couleur, de même grandeur et de même situation : c'est ce qui s'appelle imaginer un triangle.

Il y a pourtant une différence : c'est, comme il a été dit, que cette continuation de la sensation, se faisant par une image, ne peut pas être si vive que la sensation elle-même, qui se fait à la présence actuelle de l'objet, et qu'elle s'affaiblit de plus en plus avec le temps.

Cet acte d'imaginer accompagne toujours l'action des sens extérieurs. Toutes les fois que je vois, j'imagine en même temps ; et il est assez malaisé de distinguer ces deux actes dans le temps que la vue agit : mais ce qui nous en marque la distinction, c'est que, même en cessant de voir, je puis continuer à imaginer ; et cela, c'est voir encore, en quelque façon, la chose même, telle que je la voyais, lorsqu'elle était présente à mes yeux.

Digitized by Google

Ainsi nous pouvons dire, en général, qu'imaginer une chose, c'est continuer de la sentir, moins vivement toutefois et d'une autre sorte que lorsqu'elle était actuellement présente aux sens extérieurs.

De là vient qu'en imaginant un objet, on l'imagine toujours d'une certaine grandeur, d'une certaine figure, avec de certaines qualités sensibles, particulières et déterminées : par exemple, blanche ou noire. dure ou molle, froide ou chaude; et cela en tel et tel degré, c'est-à-dire plus ou moins, et ainsi du reste.

Il faut soigneusement observer qu'en imaginant, nous n'ajoutons que la durée aux choses que les sens nous apportent ; pour le reste, l'imagination, au lieu d'y ajouter, le diminue, les images qui nous restent de la sensation n'étant jamais aussi vives que la sensation elle-même.

Voilà ce qui s'appelle imaginer. C'est ainsi que l'âme conserve les images des objets qu'elle a sentis, et telle est enfin cette faculté qu'on appelle imaginative.

Et il ne faut pas oublier que lorsqu'on l'appelle sens intérieur en l'opposant à l'extérieur, ce n'est pas que les opérations de l'un et de l'autre sens ne se fassent au dedans de l'âme; mais, comme il a été dit, c'est, premièrement, que les organes des sens extérieurs sont au dehors : par exemple, les yeux, les oreilles, la langue et le reste, au lieu qu'il ne paraît point au dehors d'organe qui serve à imaginer; et secondement, que quand on exerce les sens extérieurs, on se sent actuellement frappé par l'objet corporel qui est au dehors, et qui pour cela doit être présent; au lieu que l'imagination est affectée de l'objet, soit qu'il soit ou qu'il ne soit pas présent, et même quand il a cessé d'être absolument, pourvu qu'une fois il ait été bien senti. Ainsi je ne puis voir ce triangle dont nous parlions, qu'il ne

Digitized by Google

soit actuellement présent; mais je puis l'imaginer, même après l'avoir effacé ou éloigné de mes yeux.

Voilà ce qui regarde les sens, tant intérieurs qu'extérieurs, et la différence des uns et des autres.

VI. Les passions.

De ces sentiments intérieurs et extérieurs, et principalement des plaisirs et de la douleur, naissent en l'âme certains mouvements que nous appelons passions.

Le sentiment du plaisir nous touche très-vivement, quand il est présent, et nous attire puissamment, quand il ne l'est pas; et le sentiment de la douleur fait un effet tout contraire. Ainsi, partout où nous ressentons ou imaginons le plaisir et la douleur, nous sommes attirés ou rebutés. C'est ce qui nous donne de l'appétit pour une viande agréable, et de la répugnance pour une viande dégoûtante. Et tous les autres plaisirs, aussi bien que toutes les autres douleurs, causent en nous des appétits ou des répugnances de même nature, où la raison n'a aucune part.

Ces appétits, ou ces répugnances et aversions, sont appelés mouvements de l'âme; non qu'elle change de place, ou qu'elle se transporte d'un lieu à un autre; mais c'est que, comme le corps s'approche ou s'éloigne en se mouvant, ainsi l'âme, par ses appétits ou aversions, s'unit avec les objets ou s'en sépare.

Ces choses étant posées, nous pouvons définir la passion un mouvement de l'âme, qui, touchée du plaisir ou de la douleur ressentie ou imaginée dans un objet, le poursuit ou s'en éloigne. Si j'ai faim, je cherche avec passion la nourriture nécessaire; si je suis brûlé par le feu, j'ai une forte passion de m'en éloigner.

Digitized by Google

On compte ordinairement onze passions, que nous allons rapporter et définir par ordre[1].

L'amour est une passion de s'unir à quelque chose. On aime une nourriture agréable, on aime l'exercice de la chasse. Cette passion fait qu'on aime de s'unir à ces choses, et de les avoir en sa puissance.

La haine, au contraire, est une passion d'éloigner de nous quelque chose. Je hais la douleur, je hais le travail, je hais une médecine pour son mauvais goût, je hais un tel homme qui me fait du mal; et mon esprit s'en éloigne naturellement.

Le désir est une passion qui nous pousse à rechercher ce que nous aimons, quand il est absent.

L'aversion, autrement nommée la fuite ou l'éloignement, est une passion d'empêcher que ce que nous haïssons ne nous approche.

La joie est une passion par laquelle l'âme jouit du bien présent, et s'y repose.

La tristesse est une passion par laquelle l'âme, tourmentée du mal présent, s'en éloigne autant qu'elle peut, et s'en afflige.

Jusques ici les passions n'ont eu besoin, pour être excitées, que de la présence ou de l'absence de leurs objets. Les cinq autres y ajoutent la difficulté.

L'audace, ou la hardiesse, ou le courage, est une passion par laquelle l'âme s'efforce de s'unir à l'objet aimé, dont l'acquisition est difficile.

La crainte est une passion par laquelle l'âme s'éloigne d'un mal difficile à éviter.

L'espérance est une passion qui naît en l'âme, quand l'acquisition de l'objet aimé est possible, quoique difficile; car lorsqu'elle est aisée ou assurée, on en jouit par avance, et on est en joie.

1. La classification des passions exposée ici est celle de saint Thomas. On peut la comparer à celle des *Tusculanes*, liv. IV

Digitized by Google

Le désespoir, au contraire, est une passion qui naît en l'âme quand l'acquisition de l'objet aimé paraît impossible.

La colère est une passion par laquelle nous nous efforçons de repousser avec violence celui qui nous fait du mal, ou de nous en venger.

Cette dernière passion n'a point de contraire, si ce n'est qu'on veuille mettre parmi les passions l'inclination de faire du bien à qui nous oblige. Mais il la faut rapporter à la vertu, et elle n'a pas l'émotion ni le trouble que les passions apportent.

Les six premières passions, qui ne présupposent dans leurs objets que la présence ou l'absence, sont rapportées par les anciens philosophes à l'appétit qu'ils appellent concupiscible; et pour les cinq dernières, qui ajoutent la difficulté à l'absence ou à la présence, ils les rapportent à l'appétit qu'ils appellent irascible.

Ils appellent appétit concupiscible, celui où domine le désir ou la concupiscence; et irascible, celui où domine la colère. Cet appétit a toujours quelque difficulté à surmonter ou quelque effort à faire, et c'est ce qui émeut la colère.

L'appétit qu'on appelle irascible serait peut-être appelé plus convenablement courageux. Les Grecs, qui ont fait les premiers cette distinction d'appétits, expriment par un même mot la colère et le courage; et il est naturel de nommer appétit courageux, celui qui doit surmonter les difficultés[1].

1. Les anciens philosophes, Platon, Aristote, et ceux qui les ont suivis, ont employé le mot ὁρμή pour signifier nos tendances primitives ou penchants, particulièrement ceux que la raison n'éclaire pas. Ce mot, traduit dans Cicéron par *appetitus*, a été adopté par saint Augustin, et a passé de ses écrits dans ceux des scolastiques, qui ont inventé les divisions mentionnées ici. Il est probable qu'en proposant l'épithète de courageux pour qualifier le principe des cinq dernières passions, Bossuet songe à Platon, qui fait du courage ou

Digitized by Google

Et on peut joindre les deux expressions d'irascible et de courageux, parce que la colère est née pour exciter et soutenir le courage.

Quoi qu'il en soit, la distinction des passions en passions dont l'objet est regardé simplement comme présent ou absent, et des passions où la difficulté se trouve jointe à la présence ou à l'absence, est indubitable.

Et quand nous parlons de difficulté, ce n'est pas qu'il faille toujours mettre, dans les passions qui la présupposent, un jugement exprès de l'entendement, par lequel il juge un tel objet difficile à acquérir, mais c'est, comme nous verrons plus amplement en son lieu, que la nature a revêtu les objets dont l'acquisition est difficile, de certains caractères propres, qui par eux-mêmes font sur l'esprit des impressions et des imaginations différentes.

Outre ces onze principales passions, il y a encore la honte, l'envie, l'émulation, l'admiration et l'étonnement, et quelques autres semblables; mais elles se rapportent à celles-ci. La honte est une tristesse ou une crainte d'être exposé à la haine et au mépris pour quelque faute ou pour quelque défaut naturel, mêlée avec le désir de le couvrir ou de nous justifier. L'envie est une tristesse que nous avons du bien d'autrui, et une crainte qu'en le possédant il ne nous en prive, ou un désespoir d'acquérir le bien que nous voyons déjà occupé par un autre, avec une haine invincible pour celui qui semble nous le détenir. L'émulation qui naît en l'homme de cœur, quand il voit faire aux autres de grandes actions, enferme l'espérance de les pouvoir faire, parce que les autres les font, et un sentiment d'audace qui nous porte à les entreprendre avec confiance. L'admiration et l'é-

du cœur, θυμός, quelque chose de plus noble que le simple désir, quoique toujours inférieur à la raison.

Digitized by Google

tonnement comprennent en eux ou la joie d'avoir vu quelque chose d'extraordinaire, et le désir d'en savoir les causes aussi bien que les suites, ou la crainte que sous cet objet nouveau il n'y ait quelque péril caché, et l'inquiétude causée par la difficulté de le connaître : ce qui nous rend comme immobiles et sans action; et c'est ce que nous appelons être étonné.

L'inquiétude, les soucis, la peur, l'effroi, l'horreur et l'épouvante, ne sont autre chose que les degrés différents et les différents effets de la crainte. Un homme mal assuré du bien qu'il poursuit ou qu'il possède entre en inquiétude. Si les périls augmentent, ils lui causent de fâcheux soucis; quand le mal presse davantage, il a peur; si la peur le trouble et le fait trembler, cela s'appelle effroi et horreur; que si elle le saisit tellement qu'il paraisse comme éperdu, cela s'appelle épouvante.

Ainsi il paraît manifestement qu'en quelque manière qu'on prenne les passions, et à quelque nombre qu'on les étende, elles se réduisent toujours aux onze que nous venons d'expliquer.

Et même nous pouvons dire, si nous consultons ce qui se passe en nous-même, que nos autres passions se rapportent au seul amour, et qu'il les enferme ou les excite toutes. La haine de quelque objet ne vient que de l'amour qu'on a pour un autre. Je ne hais la maladie que parce que j'aime la santé. Je n'ai d'aversion pour quelqu'un que parce qu'il m'est un obstacle à posséder ce que j'aime. Le désir n'est qu'un amour qui s'étend au bien qu'il n'a pas, comme la joie est un amour qui s'attache au bien qu'il a. La fuite et la tristesse sont un amour qui s'éloigne du mal par lequel il est privé de son bien, et qui s'en afflige. L'audace est un amour qui entreprend, pour posséder l'objet aimé, ce qu'il y a de plus difficile; et la crainte, un amour qui, se voyant me-

Digitized by Google

nacé de perdre ce qu'il recherche, est troublé de ce péril. L'espérance est un amour qui se flatte qu'il possédera l'objet aimé; et le désespoir est un amour désolé de ce qu'il s'en voit privé à jamais, ce qui cause un abattement dont on ne peut se relever. La colère est un amour irrité de ce qu'on lui veut ôter son bien, et s'efforçant de le défendre. Enfin, ôtez l'amour, il n'y a plus de passions; et posez l'amour, vous les faites naître toutes[1].

Quelques-uns pourtant ont parlé de l'admiration comme de la première des passions[2], parce qu'elle naît en nous à la première surprise que nous cause un objet nouveau, avant que de l'aimer ou de le haïr. Mais si cette surprise en demeure à la simple admiration d'une chose qui paraît nouvelle, elle ne fait en nous aucune émotion, ni aucune passion par conséquent; que si elle nous cause quelque émotion, nous avons remarqué comme elle appartient aux passions que nous avons expliquées. Ainsi il faut persister à mettre l'amour la première des passions, et la source de toutes les autres.

Voilà ce qu'un peu de réflexion sur nous-mêmes nous fera connaître de nos passions, autant qu'elles se font sentir à l'âme.

Il faudrait ajouter seulement qu'elles nous empêchent de bien raisonner, et qu'elles nous engagent dans le vice, si elles ne sont détournées. Mais ceci s'entendra mieux quand nous aurons défini les opérations intellectuelles.

1. L'auteur suit l'opinion de saint Augustin, *De civitate Dei*, lib. XIV, cap. 7 et 8. C'est d'ailleurs aussi celle de saint Thomas.

2. Il s'agit de Descartes, que Bossuet suit ou combat souvent, sans le désigner ordinairement d'une manière plus nette. Voir *les Passions de l'âme*, part. II, 53. Malebranche adopte aussi cette opinion, dans son principal ouvrage, *la Recherche de la vérité*, livre V, chap. VII.

Digitized by Google

VII. Les opérations intellectuelles, et premièrement celles de l'entendement.

Les opérations intellectuelles sont celles qui sont élevées au-dessus des sens.

Disons quelque chose de plus précis: ce sont celles qui ont pour objet quelque raison qui nous est connue.

J'appelle ici raison, l'appréhension ou la perception de quelque chose de vrai, ou qui soit réputé pour tel. La suite va faire entendre tout ceci.

Il y a deux sortes d'opérations intellectuelles: celles de l'entendement et celles de la volonté[1].

L'une et l'autre a pour objet quelque raison qui nous est connue. Tout ce que j'entends est fondé sur quelque raison; je ne veux rien que je ne puisse dire pour quelle raison je le veux.

Il n'en est pas de même des sensations, comme la suite le fera paraître à qui y prendra garde de près.

Disons avant toutes choses ce qui appartient à l'entendement.

L'entendement est la lumière que Dieu nous a donnée pour nous conduire. On lui donne divers noms: en tant qu'il invente et qu'il pénètre, il s'appelle esprit; en tant qu'il juge et qu'il dirige au vrai et au bien, il s'appelle raison et jugement.

Le vrai caractère de l'homme, qui le distingue si fort des autres animaux, c'est d'être capable de rai-

1. Bossuet précise ainsi la distinction de l'entendement et de la volonté dans l'avant-propos de la *Logique*, composée aussi pour l'éducation du Dauphin : « L'homme qui a fait réflexion sur lui-même a connu qu'il y avait dans son âme deux puissances ou facultés principales, dont l'une s'appelle entendement et l'autre volonté; et deux opérations principales, dont l'une est *entendre* et l'autre *vouloir*. *Entendre* se rapporte au *vrai*, et *vouloir* au *bien*. Toute la conduite de l'homme dépend du bon usage de ces deux puissances. L'homme est parfait quand, d'un côté, il entend le vrai, et que, de l'autre, il veut le bien véritable, c'est-à-dire la vertu. »

Digitized by Google

son. Il est porté naturellement à rendre raison de ce qu'il fait. Ainsi le vrai homme sera celui qui peut rendre bonne raison de sa conduite.

La raison, en tant qu'elle nous détourne du vrai mal de l'homme, qui est le péché, s'appelle la conscience.

Quand notre conscience nous reproche le mal que nous avons fait, cela s'appelle syndérèse[1] ou remords de conscience.

La raison nous est donnée pour nous élever au-dessus des sens et de l'imagination. La raison qui les suit et s'y asservit est une raison corrompue, qui ne mérite plus le nom de raison.

Voilà en général ce que c'est que l'entendement. Mais nous le concevrons mieux quand nous aurons exactement défini son opération.

Entendre, c'est connaître le vrai et le faux, et discerner l'un d'avec l'autre. Par exemple, entendre ce que c'est qu'un triangle, c'est connaître cette vérité, que c'est une figure à trois côtés; ou, parce que ce mot de triangle pris absolument est affecté au triangle rectiligne, entendre le triangle, c'est entendre que c'est une figure terminée de trois lignes droites.

Par cette définition, je connais la nature de l'entendement, et sa différence d'avec les sens.

Les sens donnent lieu à la connaissance de la vérité; mais ce n'est pas par eux précisément que je la connais.

Quand je vois les arbres d'une longue allée, quoiqu'ils soient tous à peu près égaux, se diminuer peu

1. Le sens de *syndérèse*, mot d'étymologie douteuse, maintenant sans emploi, et que Bossuet explique par remords de conscience, est toujours resté assez obscur dans les écrits des docteurs scolastiques les plus lucides. La définition la plus remarquable qu'on en ait donnée est celle d'Albert le Grand, qui appelle la syndérèse l'étincelle de la conscience.

Digitized by Google

à peu à mes yeux, en sorte que la diminution commence dès le second, et se continue à proportion de l'éloignement; quand je vois uni, poli et continu, ce qu'un microscope me fait voir rude, inégal et séparé; quand je vois courbe à travers de l'eau un bâton que je sais d'ailleurs être droit; quand, emporté dans un bateau par un mouvement égal, je me sens comme immobile avec tout ce qui est dans le vaisseau, pendant que je vois le reste, qui ne branle pourtant pas, comme s'enfuyant de moi, en sorte que je transporte mon mouvement à des choses immobiles, et leur immobilité à moi qui remue; ces choses, et mille autres de même nature où les sens ont besoin d'être redressés, me font voir que c'est par quelque autre faculté que je connais la vérité et que je la discerne de la fausseté.

Et cela ne se trouve pas seulement dans les sensibles que nous avons appelés communs, mais encore dans ceux qu'on appelle propres. Il m'arrive souvent de voir, sur certains objets, certaines couleurs ou certaines taches qui ne proviennent point des objets mêmes, mais du milieu à travers lequel je les regarde, ou de l'altération de mon organe. Ainsi, des yeux remplis de bile font voir tout jaune; et eux-mêmes, éblouis pour avoir été trop arrêtés sur le soleil, font voir après cela diverses couleurs, ou en l'air, ou sur les objets, que l'on n'y verrait nullement sans cette altération. Souvent je sens dans l'oreille des bruits semblables à ceux que me cause l'air agité par certains corps sans néanmoins qu'il le soit. Telle odeur paraît bonne à l'un, et désagréable à l'autre. Les goûts sont différents, et un autre trouvera toujours amer ce que je trouve toujours doux. Moi-même je ne m'accorde pas toujours avec moi-même, et je sens que le goût varie en moi autant par la propre disposition de ma langue que par celle des objets mêmes. C'est à la raison à juger de ces illu-

Digitized by Google

sions des sens, et c'est à elle par conséquent à connaître la vérité.

De plus, les sens ne m'apprennent pas ce qui se fait dans leurs organes. Quand je regarde ou que j'écoute, je ne sens ni l'ébranlement qui se fait dans le tympan que j'ai dans l'oreille, ni celui des nerfs optiques que j'ai dans le fond de l'œil. Lorsque ayant les yeux blessés ou le goût malade, je sens tout amer et je vois tout jaune, je ne sais point par la vue ni par le goût l'indisposition de mes yeux ou de ma langue. J'apprends tout cela par les réflexions que je fais sur les organes corporels, dont mon seul entendement me fait connaître les usages naturels avec leurs dispositions bonnes au mauvaises.

Les sens ne me disent pas non plus ce qu'il y a dans leurs objets capable d'exciter en moi les sensations. Ce que je sens quand je dis, J'ai chaud, ou Je brûle, sans doute n'est pas la même chose que ce que je conçois dans le feu quand je l'appelle chaud et brûlant. Ce qui me fait dire, J'ai chaud, c'est un certain sentiment que le feu, qui ne sent pas, ne peut avoir; et ce sentiment, augmenté jusqu'à la douleur, me fait dire que je brûle.

Quoique le feu n'ait en lui-même ni le sentiment, ni la douleur qu'il excite en moi, il faut bien qu'il ait en lui quelque chose capable de l'exciter. Mais ce quelque chose, que j'appelle la chaleur du feu, n'est point connu par les sens; et si j'en ai quelque idée, elle me vient d'ailleurs.

Ainsi les sens ne nous apportent que leurs propres sensations, et laissent à l'entendement à juger des dispositions qu'ils marquent dans les objets. L'ouïe m'apporte seulement les sons, et le goût l'amer et le doux. Comment il faut que l'air soit ému pour causer du bruit; ce qu'il y a dans les viandes qui me les fait trouver amères ou douces, sera toujours ignoré, si l'entendement ne le découvre.

Digitized by Google

Ce qui se dit des sens s'entend aussi de l'imagination, qui, comme nous avons dit, ne nous apporte autre chose que des images de la sensation, qu'elle ne surpasse que dans la durée.

Et tout ce que l'imagination ajoute à la sensation est une pure illusion qui a besoin d'être corrigée, comme quand, ou dans les songes, ou par quelque trouble, j'imagine les choses autrement que je ne les vois.

Ainsi, tant en dormant qu'en veillant, nous nous trouvons souvent remplis de fausses imaginations, dont le seul entendement peut juger. C'est pourquoi tous les philosophes sont d'accord qu'il n'appartient qu'à lui seul de connaître le vrai et le faux, et de discerner l'un d'avec l'autre.

C'est aussi lui seul qui remarque la nature des choses. Par la vue, nous sommes touchés de ce qui est étendu et de ce qui est en mouvement: le seul entendement recherche et conçoit ce que c'est que d'être étendu, et ce que c'est que d'être en mouvement.

Par la même raison, il n'y a que l'entendement qui puisse errer[1]. A proprement parler, il n'y a point d'erreur dans le sens, qui fait toujours ce qu'il doit, puisqu'il est fait pour opérer selon les dispositions non-seulement des objets, mais des organes. C'est à l'entendement, qui doit juger des organes mêmes,

1. C'est l'opinion d'Aristote et celle de saint Thomas, qui regardent comme vraies les indications de chaque sens en ce qui lui est propre et font dépendre l'erreur du travail de composition et de décomposition que l'entendement accomplit sur leurs données. Descartes et Malebranche attribuent l'erreur à la volonté plutôt qu'à l'entendement; mais ce n'est guère ici, entre eux et Bossuet, qu'une différence de mot. Celui-ci convient, en effet, que l'entendement, livré à lui-même, ne se trompe point, puisque, comme il le dit plus loin, art. 16: « Tout ce qu'on entend est vrai.... Le faux, qui n'est rien de soi, n'est ni entendu, ni intelligible. »

Digitized by Google

à tirer des sensations les conséquences nécessaires ; et s'il se laisse surprendre, c'est lui qui se trompe.

Ainsi il demeure pour constant que le vrai effet de l'intelligence, c'est de connaître le vrai et le faux, et de les discerner l'un et l'autre.

C'est ce qui ne convient qu'à l'entendement, et ce qui montre en quoi il diffère tant des sens que de l'imagination.

VIII. De certains actes de l'entendement qui sont joints aux sensations, et comment on en connaît la différence.

Mais il y a des actes de l'entendement qui suivent de si près les sensations, que nous les confondons avec elles, à moins d'y prendre garde fort exactement.

Le jugement que nous faisons naturellement des proportions et de l'ordre qui en résulte est de cette sorte.

Connaître les proportions et l'ordre, est l'ouvrage de la raison qui compare une chose avec une autre et en découvre les rapports.

Le rapport de la raison et de l'ordre est extrême. L'ordre ne peut être remis dans les choses que par la raison, ni être entendu que par elle. Il est ami de la raison, et son propre objet.

Ainsi on ne peut nier qu'apercevoir les proportions, apercevoir l'ordre et en juger, ne soit une chose qui passe les sens.

Par la même raison, apercevoir la beauté et en juger est un ouvrage de l'esprit, puisque la beauté ne consiste que dans l'ordre, c'est-à-dire dans l'arrangement et la proportion[1].

De là vient que les choses qui sont les moins

1. L'explication de la beauté par la notion d'ordre appartient à saint Augustin. *Voyez* le *De vera religione*.

Digitized by Google

belles en elles-mêmes reçoivent une certaine beauté quand elles sont arrangées avec de justes proportions et un rapport mutuel.

Ainsi il appartient à l'esprit, c'est-à-dire à l'entendement, de juger de la beauté; parce que juger de la beauté, c'est juger de l'ordre, de la proportion et de la justesse, choses que l'esprit seul peut apercevoir.

Ces choses présupposées, il sera aisé de comprendre qu'il nous arrive souvent d'attribuer aux sens ce qui appartient à l'esprit.

Lorsque nous regardons une longue allée, quoique tous les arbres décroissent à nos yeux à mesure qu'ils s'en éloignent, nous les jugeons tous égaux. Ce jugement n'appartient point à l'œil, à l'égard duquel ces arbres sont diminués : il se forme par une secrète réflexion de l'esprit, qui connaissant naturellement la diminution que cause l'éloignement dans les objets, juge égales toutes les choses qui décroissent également à la vue à mesure qu'elles s'éloignent.

Mais encore que ce jugement appartienne à l'esprit, à cause qu'il est fondé sur la sensation et qu'il la suit de près, ou plutôt qu'il naît avec elle, nous l'attribuons aux sens, et nous disons qu'on voit à l'œil l'égalité de ces arbres, et la juste proportion de cette allée.

C'est aussi par là qu'elle nous plaît et qu'elle nous semble belle; et nous croyons voir par les yeux plutôt qu'entendre par l'esprit cette beauté, parce qu'elle se présente à nous aussitôt que nous jetons les yeux sur cet agréable objet.

Mais nous savons d'ailleurs que la beauté, c'est-à-dire la justesse, la proportion et l'ordre, ne s'aperçoit que par l'esprit, dont il ne faut pas confondre l'opération avec celle du sens, sous prétexte qu'elle l'accompagne.

Digitized by Google

Ainsi, quand nous trouvons un bâtiment beau c'est un jugement que nous faisons sur la justesse et la proportion de toutes les parties, en les rapportant les unes aux autres; et il y a dans ce jugement un raisonnement caché que nous n'apercevons pas, à cause qu'il se fait fort vite.

Nous avons donc beau dire que cette beauté se voit à l'œil, ou que c'est un objet plaisant aux yeux, ce jugement nous vient par ces sortes de réflexions secrètes qui, pour être vives et promptes, et pour suivre de près les sensations, sont confondues avec elles.

Il en est de même de toutes les choses dont la beauté nous frappe d'abord. Ce qui nous fait trouver une couleur belle, c'est un jugement secret que nous portons en nous-mêmes de sa proportion avec notre œil qu'elle divertit. Les beaux tons, les beaux chants, les belles cadences, ont la même proportion avec notre oreille. En apercevoir la justesse aussi promptement que le son nous touche l'ouïe, c'est ce qu'on appelle avoir l'oreille bonne, quoique, pour parler exactement, il fallût attribuer ce jugement à l'esprit.

Et une marque que cette justesse, qu'on attribue à l'oreille, est un ouvrage de raisonnement et de réflexion, c'est qu'elle s'acquiert ou se perfectionne par l'art. Il y a certaines règles, qui, étant une fois connues, font sentir plus promptement la beauté de certains accords. L'usage même fait cela tout seul, parce qu'en multipliant les réflexions il les rend plus aisées et plus promptes; et on dit qu'il raffine l'oreille, parce qu'il allie plus vite, avec les sons qui la frappent, le jugement que porte l'esprit sur la beauté des accords.

Les jugements que nous faisons en trouvant les choses grandes ou petites, par rapport des unes aux autres, sont encore de même nature. C'est par là

Digitized by Google

que le dernier arbre d'une longue allée, quelque petit qu'il vienne à nos yeux, nous paraît naturellement aussi grand que le premier; et nous ne jugerions pas aussi sûrement de sa grandeur, si le même arbre, étant seul dans une vaste campagne, ne pouvait pas être comparé à d'autres.

Il y a donc en nous une géométrie naturelle, c'est-à-dire une science des proportions, qui nous fait mesurer les grandeurs en les comparant les unes aux autres, et concilie la vérité avec les apparences.

C'est ce qui donne moyen aux peintres de nous tromper dans leurs perspectives. En imitant l'effet de l'éloignement et la diminution qu'il cause proportionnellement dans les objets, ils nous font paraître enfoncé ou relevé ce qui est uni, éloigné ce qui est proche, et grand ce qui est petit.

C'est ainsi que sur un théâtre de vingt ou trente pieds, on nous fait paraître des allées immenses; et alors, si quelque homme vient à se montrer au-dessus du dernier arbre de cette allée imaginaire, il nous paraît un géant, comme surpassant en grandeur cet arbre, que la justesse des proportions nous fait égaler au premier.

Et, par la même raison, les peintres donnent souvent une figure à leurs objets pour nous en faire paraître une autre. Ils tournent en losange les pavés d'une chambre, qui doivent paraître carrés, parce que dans une certaine distance les carreaux effectifs prennent à nos yeux cette figure; et nous voyons ces carreaux peints si bien carrés, que nous avons peine à croire qu'ils soient si étroits, ou tournés si obliquement : tant est forte l'habitude que notre esprit a prise de former ses jugements sur les proportions, et de juger toujours de même, pourvu qu'on ait trouvé l'art de ne rien changer dans les apparences.

Digitized by Google

Et quand nous découvrons par raisonnement ces tromperies de la perspective, nous disons que le jugement redresse les sens; au lieu qu'il faudrait dire, pour parler avec une entière exactitude, que le jugement se redresse lui-même; c'est-à-dire qu'un jugement qui suit l'apparence est redressé par un jugement qui se fonde en vérité connue, et un jugement d'habitude par un jugement de réflexion expresse.

IX. Différences de l'imagination et de l'entendement.

Voilà ce qu'il faut entendre pour apprendre à ne pas confondre avec les sensations des choses de raisonnement. Mais comme il est beaucoup plus à craindre qu'on ne confonde l'imagination avec l'intelligence, il faut encore marquer les caractères propres de l'une et de l'autre.

La chose sera aisée, en faisant un peu de réflexion sur ce qui a été dit.

Nous avons dit, premièrement, que l'entendement connaît la nature des choses, ce que l'imagination ne peut pas faire.

Il y a, par exemple, grande différence entre imaginer le triangle et entendre le triangle. Imaginer le triangle, c'est s'en représenter un d'une mesure déterminée, et avec une certaine grandeur de ses angles et de ses côtés; au lieu que l'entendre, c'est en connaître la nature, et savoir en général que c'est une figure à trois côtés, sans déterminer aucune grandeur ni proportion particulière. Ainsi, quand on entend un triangle, l'idée qu'on en a convient à tous les triangles, équilatéraux, isocèles, ou autres, de quelque grandeur et proportion qu'ils soient; au lieu que le triangle qu'on imagine est restreint à une certaine espèce de triangle et à une grandeur déterminée.

Digitized by Google

Il faut juger de la même sorte des autres choses qu'on peut imaginer et entendre Par exemple, imaginer l'homme, c'est s'en représenter un de grande ou de petite taille, blanc ou basané, sain ou malade; et l'entendre, c'est concevoir seulement que c'est un animal raisonnable, sans s'arrêter à aucune de ses qualités particulières.

Il y a encore une autre différence entre imaginer et entendre : c'est qu'entendre s'étend beaucoup plus loin qu'imaginer; car on ne peut imaginer que les choses corporelles et sensibles, au lieu que l'on peut entendre les choses tant corporelles que spirituelles, celles qui sont sensibles et celles qui ne le sont pas : par exemple, Dieu et l'âme.

Ainsi, ceux qui veulent imaginer Dieu et l'âme tombent dans une grande erreur, parce qu'ils veulent imaginer ce qui n'est pas imaginable; c'est-à-dire ce qui n'a ni corps, ni figure, ni enfin rien de sensible.

A cela il faut rapporter les idées que nous avons de la bonté, de la vérité, de la justice, de la sainteté, et les autres semblables, dans lesquelles il n'entre rien de corporel, et qui aussi conviennent, ou principalement, ou seulement, aux choses spirituelles, telles que sont Dieu et l'âme; de sorte qu'elles ne peuvent pas être imaginées, mais seulement entendues.

Comme donc toutes les choses qui n'ont point de corps ne peuvent être conçues que par la seule intelligence, il s'ensuit que l'entendement s'étend plus loin que l'imagination.

Mais la différence essentielle entre imaginer et entendre, est celle qui est exprimée par la définition : c'est qu'entendre n'est autre chose que connaître et discerner le vrai et le faux, ce que l'imagination, qui suit simplement le sens, ne peut avoir.

Digitized by Google

X. Comment l'imagination et l'intelligence s'unissent et s'aident, ou s'embarrassent mutuellement.

Encore que ces deux actes d'imaginer et d'entendre soient si distingués, ils se mêlent[1] toujours ensemble. L'entendement ne définit point le triangle ni le cercle, que l'imagination ne s'en figure un. Il se mêle des images sensibles dans la considération des choses les plus spirituelles, par exemple de Dieu et des âmes ; et quoique nous les rejetions de notre pensée comme choses fort éloignées de l'objet que nous contemplons, elles ne laissent pas de le suivre.

Il se forme souvent aussi dans notre imagination des figures bizarres et capricieuses, qu'elle ne peut pas forger toute seule, et où il faut qu'elle soit aidée par l'entendement. Les centaures, les chimères, et les autres compositions de cette nature, que nous faisons et défaisons quand il nous plaît, supposent quelque réflexion sur les choses différentes dont elles se forment, et quelque comparaison des unes avec les autres, ce qui appartient à l'entendement. Mais ce même entendement, qui excite la fantaisie dans ces assemblages monstrueux, en connaît la vanité.

L'imagination, selon qu'on en use, peut servir ou nuire à l'intelligence.

Le bon usage de l'imagination est de s'en servir seulement pour rendre l'esprit attentif. Par exemple, quand en discourant de la nature du cercle et du carré, et des proportions de l'un avec l'autre, je m'en figure un dans l'esprit, cette image me sert beaucoup à empêcher les distractions et à fixer ma pensée sur ce sujet[2].

1. « Ne faut-il pas un *presque* ? » Note de Bossuet, écrite au crayon, sur la marge.

2. On rencontre la même doctrine avec les mêmes applications dans Malebranche, *Recherche de la vérité*, livre VI, ch. IV.

Digitized by Google

Le mauvais usage de l'imagination est de la laisser décider ; ce qui arrive principalement à ceux qui ne croient rien de véritable que ce qui est imaginable et sensible ; erreur grossière qui confond l'imagination et le sens avec l'entendement.

Aussi l'expérience fait-elle voir qu'une imagination trop vive étouffe le raisonnement et le jugement.

Il faut donc employer l'imagination et les images sensibles seulement pour nous recueillir en nous-mêmes, en sorte que la raison préside toujours.

XI. Différence d'un homme d'esprit et d'un homme d'imagination ; l'homme de mémoire.

Par là se peut remarquer la différence entre les gens d'imagination, et les gens d'esprit ou d'entendement[1]. Mais il faut auparavant démêler l'équivoque de ce terme esprit.

L'esprit s'étend quelquefois tant à l'imagination qu'à l'entendement, et en un mot à tout ce qui agit au dedans de nous. Ainsi, quand nous avons dit qu'on se figurait dans l'esprit un cercle ou un carré, le mot d'esprit signifiait là l'imagination.

Mais la signification la plus ordinaire du mot d'esprit est de le prendre pour entendement : ainsi, un homme d'esprit et un homme d'entendement est à peu près la même chose, quoique le mot d'entendement marque un peu plus ici le bon jugement.

Cela supposé, la différence des gens d'imagination et des gens d'esprit est évidente. Ceux-là sont propres à retenir et à se représenter vivement les choses qui frappent les sens ; ceux-ci savent démêler le

1. On trouve encore quelques réflexions analogues sur cet objet dans l'ouvrage cité de Malebranche, liv. II, part. II, chap. VIII ; mais la théorie de Bossuet est plus complète. Le même chapitre se prête à de nombreux rapprochements avec les *Pensées* de Pascal et avec les *Caractères* de La Bruyère.

Digitized by Google

vrai d'avec le faux, et juger de l'un et de l'autre.

Ces deux qualités des hommes se remarquent dans leurs discours et dans leur conduite.

Les premiers sont féconds en descriptions, en peintures vives, en comparaisons, et autres choses semblables que les sens fournissent. Le bon esprit donne aux autres un fort raisonnement avec un discernement exact et juste, qui produit des paroles propres et précises.

Les premiers sont passionnés et emportés, parce que l'imagination, qui prévaut en eux, excite naturellement et nourrit les passions. Les autres sont réglés et modérés, parce qu'ils sont plus disposés à écouter la raison et à la suivre.

Un homme d'imagination est fécond en expédients, parce que la mémoire, qu'il a fort vive, et les passions, qu'il a fort ardentes; donnent beaucoup de mouvement à son esprit. Un homme d'entendement sait mieux prendre son parti, et agit avec plus de suite. Ainsi, l'un trouve ordinairement plus de moyens pour arriver à une fin, l'autre en fait un meilleur choix et se soutient mieux.

Comme nous avons remarqué que l'imagination aide beaucoup l'intelligence, il est clair que, pour faire un habile homme, il faut de l'un et de l'autre. Mais, dans ce tempérament, il faut que l'intelligence et le raisonnement prévalent.

Et quand nous avons distingué les gens d'imagination d'avec les gens d'esprit, ce n'est pas que les premiers soient tout à fait destitués de raisonnement, ni les autres d'imagination. Ces deux choses vont toujours ensemble, mais on définit les hommes par la partie qui domine en eux.

Il faudrait parler ici des gens de mémoire, qui est comme un troisième caractère entre les gens de raisonnement et les gens d'imagination. La mémoire fournit beaucoup au raisonnement; mais elle appar-

Digitized by Google

tient à l'imagination[1], quoique dans l'usage ordinaire on appelle gens d'imagination ceux qui sont inventifs, et gens de mémoire ceux qui retiennent ce qui est inventé par les autres.

XII. Les actes particuliers de l'intelligence.

Après avoir séparé l'intelligence d'avec les sens et l'imagination, il faut maintenant considérer quels sont les actes particuliers de l'intelligence.

C'est autre chose d'entendre la première fois une vérité, autre chose de la rappeler à notre esprit après l'avoir sue. L'entendre la première fois s'appelle entendre simplement, concevoir, apprendre; et la rappeler dans son esprit, s'appelle se ressouvenir.

On distingue la mémoire qui s'appelle imaginative, où se retiennent les choses sensibles et les sensations, d'avec la mémoire intellectuelle, par laquelle se retiennent les vérités et les choses de raisonnement et d'intelligence[2].

On distingue aussi entre les pensées de l'âme qui tendent directement aux objets, et celles où elle se retourne sur elle-même et sur ses propres opérations, par cette manière de penser qu'on appelle réflexion.

Cette expression est tirée des corps, lorsque, repoussés par d'autres corps qui s'opposent à leur mouvement, ils retournent, pour ainsi dire, sur eux-mêmes.

Par la réflexion, l'esprit juge des objets, des sensations, enfin de lui-même et de ses propres jugements, qu'il redresse ou qu'il confirme. Ainsi il y a

1. L'auteur corrige un peu, dans le chapitre suivant, ce que cette assertion a d'extrême.

2. Distinction empruntée à saint Thomas ou même à saint Augustin.

Digitized by Google

des réflexions qui se font sur les objets et les sensations simplement, et d'autres qui se font sur les actes mêmes de l'intelligence, et celles-là sont les plus sûres et les meilleures.

XIII. Les trois opérations de l'esprit.

Mais ce qu'il y a de principal en cette matière est de bien entendre les trois opérations de l'esprit[1].

Dans une proposition, c'est autre chose d'entendre les termes dont elle est composée, autre chose de les assembler ou de les disjoindre : par exemple, dans ces deux propositions, *Dieu est éternel*, *l'homme n'est pas éternel*, c'est autre chose d'entendre ces termes, *Dieu*, *homme*, *éternel*, autre chose de les assembler ou de les disjoindre en disant : *Dieu est éternel*, ou : *l'homme n'est pas éternel*.

Entendre les termes, par exemple, entendre que Dieu veut dire la première cause, qu'homme veut dire animal raisonnable, qu'éternel veut dire ce qui n'a ni commencement ni fin ; c'est ce qui s'appelle conception, simple appréhension, et c'est la première opération de l'esprit.

Elle ne se fait peut-être jamais toute seule, et c est ce qui fait dire à quelques-uns qu'elle n'est pas[2]. Mais ils ne prennent pas garde qu'entendre les termes, est chose qui précède naturellement les assembler : autrement on ne sait ce qu'on assemble.

1. La division suivie ici est celle qui a été adoptée depuis Aristote et qui a servi de base à toutes les logiques, jusqu'à celle de Port-Royal publiée en 1662. Aux trois opérations anciennement reconnues, Arnaud et Nicole, après Gassendi, en ont ajouté une quatrième qui consiste à ordonner les idées ou les jugements, ce qui donne lieu à une nouvelle et importante partie de la science consacrée à la méthode. Bossuet, sans pourtant négliger les préceptes, maintient ici et dans sa *Logique* l'ancienne division.

2. Ce sont surtout les docteurs scolastiques.

Digitized by Google

Assembler ou disjoindre les termes, c'est en assurer un de l'autre, ou en nier un de l'autre, en disant : *Dieu est éternel; l'homme n'est pas éternel.* C'est ce qui s'appelle proposition ou jugement, qui consiste à affirmer ou nier, et c'est la seconde opération de l'esprit.

A cette opération appartient encore de suspendre son jugement quand la chose ne paraît pas claire ; et c'est ce qui s'appelle douter.

Que si nous nous servons d'une chose claire pour en rechercher une obscure, cela s'appelle raisonner, et c'est la troisième opération de l'esprit.

Raisonner, c'est prouver une chose par une autre : par exemple, prouver une proposition d'Euclide par une autre, prouver que Dieu hait le péché, parce qu'il est saint, ou qu'il ne change jamais ses résolutions, parce qu'il est éternel et immuable dans tout ce qu'il est.

Toutes les fois que nous trouvons dans le discours ces particules, *parce que*, *car*, *puisque*, *donc*, et les autres qu'on nomme causales, c'est la marque indubitable du raisonnement.

Mais sa construction naturelle, et celle qui découvre toute sa force, est d'arranger trois propositions dont la dernière suive des deux autres. Par exemple, pour réduire en forme les deux raisonnements que nous venons de proposer sur Dieu, il faut dire ainsi :

Ce qui est saint, hait le péché :

Dieu est saint,

Donc Dieu hait le péché.

Ce qui est éternel et immuable dans tout ce qu'il est, ne change jamais ses résolutions ;

Dieu est éternel et immuable dans tout ce qu'il est,

Donc Dieu ne change jamais ses résolutions.

Nous entendons naturellement que si les deux premières propositions, qu'on appelle majeure et

Digitized by Google

mineure, sont bien prouvées, la troisième, qu'on appelle conclusion ou conséquence, est indubitable.

Nous ne nous astreignons guère à construire le raisonnement de cette sorte, parce que cela rendrait le discours trop long, et que d'ailleurs un raisonnement s'entend très-bien sans cela ; car on dit, par exemple, en très-peu de mots : *Dieu, qui est bon, doit être bienfaisant envers les hommes*, et on entend facilement que, parce qu'il est bon de sa nature, on doit croire qu'il est bienfaisant envers la nôtre.

Un raisonnement est, ou seulement probable, vraisemblable et conjectural, ou certain et démonstratif. Le premier genre de raisonnement se fait en matière douteuse ou particulière et contingente ; le second se fait en matière certaine, universelle et nécessaire. Par exemple, j'entreprends de prouver que César est un ennemi de sa patrie, qui a toujours eu le dessein d'en opprimer la liberté, comme il a fait à la fin ; et que Brutus, qui l'a tué, n'a jamais eu d'autre dessein que celui de rétablir la forme légitime de la république ; c'est raisonner en matière douteuse, particulière et contingente, et tous les raisonnements que je fais sont du genre conjectural. Et au contraire, quand je prouve que tous les angles au sommet et les angles alternes sont égaux, et que les trois angles de tout triangle sont égaux à deux droits, c'est raisonner en matière certaine, universelle et nécessaire. Le raisonnement que je fais est démonstratif, et s'appelle démonstration.

Le fruit de la démonstration est la science. Tout ce qui est démontré ne peut pas être autrement qu'il est démontré[1]. Ainsi toute vérité démontrée est nécessaire, éternelle et immuable. Car, en quelque

1. La conformité de la théorie de Bossuet avec celle d'Aristote, sur la démonstration et la science, a été reconnue par M. Barthélemy Saint-Hilaire, *Logique d'Aristote*, t. I, p. 288.

Digitized by Google

point de l'éternité qu'on suppose un entendement humain, il sera capable de l'entendre. Et comme cet entendement ne la fait pas, mais la suppose, il s'ensuit qu'elle est éternelle, et par là indépendante de tout entendement créé[1].

Il faut soigneusement remarquer qu'il y a des propositions qui s'entendent par elles-mêmes, et dont il ne faut point demander de preuve; par exemple, dans les mathématiques : *Le tout est plus grand que sa partie. Deux lignes parallèles ne se rencontrent jamais, à quelque étendue qu'on les prolonge. De tout point donné on peut tirer une ligne à un autre point.* Et dans la morale : *Il faut suivre la raison. L'ordre vaut mieux que la confusion;* et autres de cette nature.

De telles propositions sont claires par elles-mêmes, parce que quiconque les considère et a entendu les termes ne peut leur refuser sa croyance.

Ainsi nous n'en cherchons point de preuves; mais nous les faisons servir de preuves aux autres qui sont plus obscures. Par exemple, de ce que l'ordre est meilleur que la confusion, je conclus qu'il n'y a rien de meilleur à l'homme que d'être gouverné selon les lois, et qu'il n'y a rien de pire que l'anarchie, c'est-à-dire de vivre sans gouvernement et sans lois.

Ces propositions, claires et intelligibles par elles-mêmes, et dont on se sert pour démontrer la vérité des autres, s'appellent axiomes, ou premiers principes. Elles sont d'éternelle vérité, parce qu'ainsi qu'il a été dit, toute vérité certaine en matière universelle, est éternelle; et si les vérités démontrées le sont, à plus forte raison celles qui servent de fondement à la démonstration[2].

1. Au chap. IV, art. 5, l'auteur revient sur cette réflexion et en tire une preuve de l'existence de Dieu.

2. La *Logique de Bossuet*, ouvrage publié plusieurs fois dans ce siècle, et que nous avons contribué à répandre, contient

Digitized by Google

Voilà ce qui s'appelle les trois opérations de l'esprit. La première ne juge de rien, et ne discerne pas tant le vrai d'avec le faux, qu'elle prépare la voie au discernement, en démêlant les idées. La seconde commence à juger; car elle reçoit comme vrai ou faux ce qui est évidemment tel, et n'a pas besoin de discussion. Quand elle ne voit pas clair, elle doute, et laisse la chose à examiner au raisonnement, où se fait le discernement parfait du vrai et du faux[1].

XIV. Diverses dispositions de l'entendement.

Mais on peut douter en deux manières; car on doute premièrement d'une chose avant que de l'avoir examinée, et on doute quelquefois encore plus après l'avoir examinée. Le premier doute peut être appelé un simple doute; le second peut être appelé un doute raisonné, qui tient beaucoup du jugement, parce que, tout considéré, on prononce avec connaissance de cause que la chose est douteuse.

Quand par le raisonnement on entend certainement quelque chose, qu'on en comprend les raisons, et qu'on a acquis la facilité de s'en ressouvenir, c'est ce qui s'appelle science. Le contraire s'appelle ignorance.

Il y a de la différence entre ignorance et erreur. Errer, c'est croire ce qui n'est pas; ignorer, c'est simplement ne le savoir pas.

Parmi les choses qu'on ne sait pas, il y en a qu'on croit sur le témoignage d'autrui : c'est ce qui s'ap-

au livre II, 12, un chapitre intitulé : *Des propositions connues par elles-mêmes*. Ce chapitre présente de nombreux exemples d'axiomes et de premiers principes.

1. Les notions contenues dans cet article ont leur commentaire naturel dans la *Logique* de notre auteur. Voir particulièrement le chap. IV du livre Ier.

Digitized by Google

pelle foi. Il y a en a sur lesquelles on suspend son jugement, et avant et après l'examen : c'est ce qui s'appelle doute. Et quand dans le doute on penche d'un côté plutôt que d'un autre, sans pourtant rien déterminer absolument, cela s'appelle opinion.

Lorsqu'on croit quelque chose sur le témoignage d'autrui, ou c'est Dieu qu'on en croit, et alors c'est la foi divine; ou c'est l'homme, et alors c'est la foi humaine[1].

La foi divine n'est sujette à aucune erreur, parce qu'elle s'appuie sur le témoignage de Dieu, qui ne peut tromper ni être trompé.

La foi humaine, en certains cas, peut aussi être indubitable, quand ce que les hommes rapportent passe pour constant dans tout le genre humain, sans que personne le contredise : par exemple, qu'il y a une ville nommée Alep, et un fleuve nommé Euphrate, et une montagne nommée Caucase, et ainsi du reste; ou quand nous sommes très-assurés que ceux qui nous rapportent quelque chose qu'ils ont

1. Voyez *Logique de Bossuet*, livre III, chap. XXII : « Nous avons vu que l'autorité est ou divine, ou humaine. On se sert de l'autorité, ou pour persuader des choses qui dépendent du raisonnement, par exemple que le vrai bonheur consiste dans la vertu; ou pour persuader des choses de fait et qui dépendent des sens, par exemple que les Hollandais ont consenti à la paix. Pour les choses qui dépendent du raisonnement, il n'y a que l'autorité divine qui fasse une preuve entière, parce que Dieu seul est infaillible. Ainsi, croire une doctrine plutôt qu'une autre, par la seule autorité des hommes, c'est s'exposer à l'erreur. L'autorité humaine peut donc induire à une doctrine, mais non convaincre l'esprit. Pour les faits, l'autorité humaine peut quelquefois emporter une pleine conviction, comme il a été déjà dit. Les arguments d'autorité humaine se tirent du consentement du genre humain, ou du sentiment des sages, ou des lois et des jugements, ou des actes publics, ou de la renommée, ou des témoignages précis. » Dans le reste du chapitre, l'auteur discute ces différentes sources, qu'il appelle *les six lieux d'où se tirent les arguments d'autorité*. Tout ce développement est à lire et nous voudrions le pouvoir citer.

Digitized by Google

vu n'ont aucune raison de nous tromper : tels que sont, par exemple, les apôtres, qui, dans les maux que leur attirait le témoignage qu'ils rendaient à Jésus-Christ ressuscité, ne pouvaient être portés à le rendre constamment jusqu'à la mort que par l'amour de la vérité.

Hors de là, ce qui n'est certifié que par les hommes peut-être cru comme plus vraisemblable, mais non pas comme certain.

Il en est de même toutes les fois que nous croyons quelque chose par des raisons seulement probables, et non tout à fait convaincantes. Car alors nous n'avons pas la science, mais seulement une opinion, qui, encore qu'elle penche d'un certain côté, ainsi qu'il a été dit, n'ose pas s'y appuyer tout à fait et n'est jamais sans quelque crainte.

Ainsi nous avons entendu ce que c'est que science, ignorance, erreur, foi divine et humaine, opinion et doute [1].

XV. Les sciences et les arts.

Toutes les sciences sont comprises dans la philosophie. Ce mot signifie l'amour de la sagesse, à laquelle l'homme parvient en cultivant son esprit par les sciences.

Parmi les sciences, les unes s'attachent à la seule comtemplation de la vérité, et pour cela sont appe-

1. L'auteur a donné dans le dernier chapitre de sa *Logique* plusieurs definitions précises qu'il est bon de rapporter ici : « La science est la connaissance certaine des conclusions par l'application des principes. — L'opinion est une habitude de croire une chose par des principes vraisemblables, comme la science est une habitude de croire une chose par des principes clairs et certains. — La foi est une habitude de croire une chose par l'autorité de quelqu'un qui nous la dit. » Nous renvoyons à l'ensemble de ce chapitre, où les habitudes principales de l'entendement et la valeur des différents fondements de croyance sont appréciées en termes excellents.

Digitized by Google

lées spéculatives; les autres tendent à l'action, et sont appelées pratiques[1].

Les sciences spéculatives sont la métaphysique, qui traite des choses le plus immatérielles, comme de l'être en général, et en particulier de Dieu et des êtres intellectuels faits à son image; la physique, qui étudie la nature; la géométrie, qui démontre l'essence et les propriétés des grandeurs, comme l'arithmétique celle des nombres; l'astronomie, qui apprend le cours des astres, et par là le système universel du monde, c'est-à-dire la disposition de ses principales parties, chose qui peut être aussi rapportée à la physique.

Les sciences pratiques sont la logique et la morale, dont l'une nous enseigne à bien raisonner, et l'autre à bien vouloir.

Des sciences sont nés les arts, qui ont apporté tant d'ornement et tant d'utilité à la vie humaine.

Les arts diffèrent d'avec les sciences, en ce que, premièrement, ils nous font produire quelque ouvrage sensible; au lieu que les sciences exercent seulement ou règlent les opérations intellectuelles : et secondement, que les arts travaillent en matière contingente. La rhétorique s'accommode aux passions et aux affaires présentes; la grammaire, au génie des langues et à leur usage variable; l'architecture, aux diverses situations; mais les sciences s'occupent d'un objet éternel et invariable, ainsi qu'il a été dit[2].

1. La division des sciences en spéculatives et pratiques est fort ancienne; on la trouve dans la *Politique* de Platon et dans la *Metaphysique* d'Aristote.

2. C'est sur un passage d'Aristote, *Morale à Nicomaque*, liv. VI, chap. III et VI, qu'on s'est particulièrement fondé au moyen âge pour circonscrire le domaine de la science, comme celui de l'entendement, dans les limites du nécessaire et de l'universel; mais nous voyons (*Logique de Bossuet*, liv. I, chap. XXXVII et XXXVIII) que l'auteur s'appuie surtout sur l'autorité

Digitized by Google

Quelques-uns mettent la logique et la morale parmi les arts, parce qu'elles tendent à l'action. Mais leur action est purement intellectuelle; et il semble que ce doit être quelque chose de plus qu'un art, qui nous apprenne par où le raisonnement et la volonté est droite; chose immuable, et supérieure à tous les changements de la nature et de l'usage.

Il est pourtant vrai qu'à prendre le mot d'art pour industrie et pour méthode, on peut dire qu'il y a beaucoup d'art dans les moyens qu'emploient la logique et la morale à nous faire bien raisonner et bien vivre; joint aussi que, dans l'application, il peut y avoir certains préceptes qui changent selon les personnes.

Les principaux arts sont : la grammaire, qui fait parler correctement; la rhétorique, qui fait parler éloquemment; la poétique, qui fait parler divinement et comme si l'on était inspiré; la musique, qui par la juste proportion des tons, donne à la voix une force secrète pour délecter et pour émouvoir; la médecine et ses dépendances, qui tiennent le corps humain en bon état; l'arithmétique pratique, qui apprend à calculer sûrement et facilement; l'architecture, qui donne la commodité et la beauté aux édifices publics et particuliers, qui orne les villes et les fortifie, qui bâtit des palais aux rois et des temples à Dieu; la mécanique, qui fait jouer les ressorts et transporter aisément les corps pesants, comme les pierres pour élever les édifices, et les eaux pour le plaisir ou pour la commodité de la vie; la sculpture et la

de Platon et de saint Augustin. Prise dans sa rigueur, cette délimitation est, du reste, un peu étroite. Au moins faut-il, selon la remarque de saint Thomas, reconnaître une science là où les idées universelles et nécessaires donnent à des faits particuliers et contingents la lumière et l'unité. Or, à ce compte, ce n'est pas seulement la logique et la morale, c'est encore la mécanique et la plupart des parties de la médecine qu'il faut admettre au nombre des sciences.

Digitized by Google

peinture, qui, en imitant le naturel, reconnaissent qu'elles demeurent beaucoup au-dessous ; et autres semblables.

Ces arts sont appelés libéraux, parce qu'ils sont dignes d'un homme libre, à la différence des arts, qui ont quelque chose de servile, que notre langue appelle métiers et arts mécaniques, quoique le nom de mécanique ait une plus noble signification lorsqu'il exprime ce bel art qui apprend l'usage des ressorts et la construction des machines. Mais les métiers serviles usent seulement les machines, sans en connaître la force et la construction.

Les arts règlent les métiers; l'architecture commande aux maçons, aux menuisiers et aux autres; l'art de manier les chevaux dirige ceux qui font les mors, les fers, les brides, et les autres choses semblables.

Les arts libéraux et mécaniques sont distingués, en ce que les premiers travaillent de l'esprit plutôt que de la main; et les autres, dont le succès dépend de la routine et de l'usage plutôt que de la science, travaillent plus de la main que de l'esprit[1].

La peinture, qui travaille de la main plus que les autres arts libéraux, s'est acquis rang parmi eux, à cause que le dessin, qui est l'âme de la peinture, est un des plus excellents ouvrages de l'esprit, et que d'ailleurs le peintre, qui imite tout, doit savoir de tout. J'en dis autant de la sculpture, qui a sur la peinture l'avantage du relief, comme la peinture a sur elle celui des couleurs.

1. Cette distinction, qui tend aujourd'hui à disparaître, a été universellement admise au moyen âge, où l'on avait réduit à sept le nombre des uns et des autres et celui des sciences elles-mêmes. Elle remonte certainement à une époque beaucoup plus reculée, et les exemples que donne notre auteur de la subordination des métiers aux arts libéraux, semblent une réminiscence des dialogues de Platon.

Digitized by Google

Les sciences et les arts font voir combien l'homme est ingénieux et inventif. En pénétrant par les sciences les œuvres de Dieu, et en les ornant par les arts, il se montre vraiment fait à son image, et capable d'entrer, quoique faiblement, dans ses desseins.

Il n'y a donc rien que l'homme doive plus cultiver que son entendement, qui le rend semblable à son auteur. Il le cultive en le remplissant de bonnes maximes, de jugements droits, et de connaissances utiles.

XVI. Ce que c'est que bien juger ; quels en sont les moyens, et quels les empêchements.

La vraie perfection de l'entendement est de bien juger.

Juger, c'est prononcer au dedans de soi sur le vrai et sur le faux ; et bien juger, c'est y prononcer avec raison et connaissance.

C'est une partie de bien juger que de douter quand il faut. Celui qui juge certain ce qui est certain, et douteux ce qui est douteux, est un bon juge.

Par le bon jugement on se peut exempter de toute erreur ; car on évite l'erreur non-seulement en embrassant la vérité quand elle est claire, mais encore en se retenant quand elle ne l'est pas.

Ainsi la vraie règle de bien juger est de ne juger que quand on voit clair[1], et le moyen de le faire est de juger après une grande considération.

Considérer une chose, c'est arrêter son esprit à la

1. C'est la règle de Descartes, l'évidence présentée comme le *criterium* de la vérité. En lisant cette doctrine, qui est celle de presque toute l'école philosophique française du dix-septième siècle, on ne peut s'empêcher de penser aux belles paroles de Pascal : « Il faut savoir douter où il faut, assurer où il faut, se soumettre où il faut. Qui ne fait ainsi n'entend pas la force de la raison. »

Digitized by Google

regarder en elle-même, en peser toutes les raisons, toutes les difficultés et tous les inconvénients.

C'est ce qui s'appelle attention. C'est elle qui rend les hommes graves, sérieux, prudents, capables de grandes affaires et de hautes spéculations.

Être attentif à un objet, c'est l'envisager de tous côtés; et celui qui ne le regarde que du côté qui le flatte, quelque long que soit le temps qu'il emploie à le considérer, n'est pas vraiment attentif[1].

C'est autre chose d'être attaché à un objet, autre chose d'y être attentif. Y être attaché, c'est vouloir, à quelque prix que ce soit, lui donner ses pensées et ses désirs, ce qui fait qu'on ne le regarde que du côté agréable; mais y être attentif, c'est vouloir le considérer pour en bien juger, et pour cela connaître le pour et le contre.

Il y a une sorte d'attention après que la vérité est connue; et c'est plutôt une attention d'amour et de complaisance que d'examen et de recherche.

La cause de mal juger est l'inconsidération, qu'on appelle autrement précipitation.

Précipiter son jugement, c'est croire ou juger avant que d'avoir connu.

Cela nous arrive, ou par orgueil, ou par impatience, ou par prévention, qu'on appelle autrement préoccupation.

Par orgueil, parce que l'orgueil nous fait présumer que nous connaissons aisément les choses les plus difficiles, et presque sans examen. Ainsi nous

1. Bossuet s'étend longuement dans cet ouvrage (voyez chap. III, art. 16 à 19) et dans sa *Logique*, liv. I, ch. V, sur les qualités et sur la nécessité de l'attention. L'âge du dauphin, son disciple, pourrait suffire à expliquer l'insistance de l'auteur. Mais on sait, en outre, que le défaut principal du jeune prince était l'inattention, et c'est aussi là le sujet du court mais pressant écrit, *De incogitantiâ*, que son précepteur lui adressa au cours de ses études.

Digitized by Google

jugeons trop vite, et nous nous attachons à notre sens, sans vouloir jamais revenir, de peur d'être forcés à reconnaître que nous nous sommes trompés.

Par impatience, lorsque, étant las de considérer, nous jugeons avant que d'avoir tout vu.

Par prévention en deux manières, ou par le denors, ou par le dedans.

Par le dehors, quand nous croyons trop facilement sur le rapport d'autrui, sans songer qu'il peut nous tromper, ou être trompé lui-même.

Par le dedans, quand nous nous trouvons portés, sans raison, à croire une chose plutôt qu'une autre.

Le plus grand déréglement de l'esprit, c'est de croire les choses parce qu'on veut qu'elles soient, et non parce qu'on a vu qu'elles sont en effet.

C'est la faute où nos passions nous font tomber. Nous sommes portés à croire ce que nous désirons et ce que nous espérons, soit qu'il soit vrai, soit qu'il ne le soit pas.

Quand nous craignons quelque chose, souvent nous ne voulons pas croire qu'elle arrive; et souvent aussi, par faiblesse, nous croyons trop facilement qu'elle arrivera.

Celui qui est en colère en croit toujours les causes justes, sans même vouloir les examiner; et par là il est hors d'état de porter un jugement droit.

Cette séduction des passions s'étend bien loin dans la vie, tant à cause que les objets qui se présentent sans cesse nous en causent toujours quelques-unes, qu'à cause que notre humeur même nous attache naturellement à de certaines passions particulières que nous trouverions partout dans notre conduite, si nous savions nous observer.

Et, comme nous voulons toujours plier la raison à nos désirs, nous appelons raison ce qui est conforme à notre humeur naturelle, c'est-à-dire à une pas-

Digitized by Google

sion secrète qui se fait d'autant moins sentir qu'elle fait comme le fond de notre nature.

C'est pour cela que nous avons dit que le plus grand mal des passions, c'est qu'elles nous empêchent de bien raisonner, et par conséquent de bien juger; parce que le bon jugement est l'effet du bon raisonnement.

Nous voyons aussi clairement, par les choses qui ont été dites, que la paresse, qui craint la peine de considérer, est le plus grand obstacle à bien juger[1].

Ce défaut se rapporte à l'impatience; car la paresse, toujours impatiente quand il faut penser tant soit peu, fait qu'on aime mieux croire que d'examiner, parce que le premier est bientôt fait, et que le second demande une recherche plus longue et plus pénible.

Les conseils semblent toujours trop longs au paresseux; c'est pourquoi il abandonne tout, et s'accoutume à croire quelqu'un qui le mène comme un enfant et comme un aveugle, pour ne pas dire comme une bête[2].

Par toutes les causes que nous avons dites, notre esprit est tellement séduit, qu'il croit savoir ce qu'il ne sait pas, et bien juger des choses dans lesquelles il se trompe : non qu'il ne distingue très-bien entre savoir et ignorer ou se tromper, car il sait que l'un n'est pas l'autre, et au contraire qu'il n'y a rien de plus opposé; mais c'est que, faute de considérer, il veut croire qu'il sait ce qu'il ne sait pas.

Et notre ignorance va si loin, que souvent même nous ignorons nos propres dispositions. Un homme ne veut point croire qu'il soit orgueilleux, ni lâche,

1. La réduction des causes de nos erreurs à une seule, la précipitation dans les jugements, paraît, au premier abord, un emprunt fait à Descartes. On voit néanmoins Bossuet, dans un passage de son *Sermon sur l'utilité des souffrances*, exposer à peu près la même doctrine en s'appuyant sur l'autorité de saint Thomas.

2. La condamnation est rude.

Digitized by Google

si paresseux, ni emporté : il veut croire qu'il a raison ; et quoique sa conscience lui reproche souvent ses fautes, il aime mieux étourdir lui-même le sentiment qu'il en a, que d'avoir le chagrin de les connaître.

Le vice qui nous empêche de connaître nos défauts s'appelle amour-propre, et c'est celui qui donne tant de crédit aux flatteurs[1].

On ne peut surmonter tant de difficultés, qui nous empêchent de bien juger, c'est-à-dire de reconnaître la vérité, que par un amour extrême qu'on aura pour elle, et un grand désir de l'entendre.

De tout cela il paraît que mal juger vient très-souvent d'un vice de volonté[2].

L'entendement, de soi, est fait pour entendre ; et toutes les fois qu'il entend, il juge bien : car s'il juge mal, il n'a pas assez entendu ; et n'entendre pas assez, c'est-à-dire n'entendre pas tout dans une matière dont il faut juger, à vrai dire ce n'est rien entendre, parce que le jugement se fait sur le tout.

Ainsi tout ce qu'on entend est vrai. Quand on se trompe, c'est qu'on n'entend pas; et le faux, qui n'est rien de soi, n'est ni entendu ni intelligible.

Le vrai, c'est ce qui est; le faux c'est ce qui n'est pas[3].

1. La fin de cette phrase est évidemment à l'adresse du jeune prince pour l'instruction duquel l'ouvrage a été écrit, et à qui Bossuet donne ainsi, au travers des plus sérieux enseignements, d'utiles leçons de conduite.

2. Quoique l'auteur attribue au déréglement de la volonté la plupart de nos erreurs, il ne faudrait pas croire pour cela, qu'il confonde entièrement comme Descartes le jugement et la volonté. On lit dans la *Logique*, liv. III, chap. XIX, quelques phrases qui font connaître nettement la part qu'il accorde dans la faculté de juger à la volonté et celle qu'il fait à l'entendement.

3. Voir la *Logique*, liv. Ier, chap. XIV. Ce chapitre est intitulé : « Le néant n'est point entendu et n'a point d'idée. » Ces définitions et la conclusion qui en est tirée, sont empruntées à saint Augustin. Voir *les Soliloques*, liv. II, v, et le *De vera religione*.

Digitized by Google

On peut bien ne pas entendre ce qui est, mais jamais on ne peut entendre ce qui n'est pas.

On croit quelquefois l'entendre, et c'est ce qui fait l'erreur; mais, en effet, on ne l'entend pas, puisqu'il n'est pas.

Et ce qui fait qu'on croit entendre ce que l'on n'entend pas, c'est que, par les raisons ou plutôt par les faiblesses que nous avons dites, on ne veut pas considérer. On veut juger cependant, et on juge précipitamment; et enfin on veut croire qu'on a entendu, et on s'impose à soi-même.

Nul homme ne veut se tromper; et nul homme aussi ne se tromperait, s'il ne voulait des choses qui font qu'il se trompe, parce qu'il en veut qui l'empêchent de considérer et de chercher la vérité sérieusement.

De cette sorte, celui qui se trompe, premièrement, n'entend pas son objet, et, secondement, ne s'entend pas lui-même; parce qu'il ne veut considérer ni son objet, ni lui-même, ni sa précipitation, ni l'orgueil, ni l'impatience, ni sa paresse, ni les passions et les préventions qui la causent.

Et il demeure pour certain que l'entendement purgé de ces vices, et vraiment attentif à son objet, ne se trompera jamais; parce qu'alors, ou il verra clair, et ce qu'il verra sera certain; ou il ne verra pas clair, et il tiendra pour certain qu'il doit douter jusqu'à ce que la lumière paraisse.

XVII. Perfection de l'intelligence au-dessus du sens.

Par les choses qui ont été dites, il se voit de combien l'entendement est élevé au-dessus du sens.

Premièrement, le sens est forcé à se tromper à la manière qu'il le peut être. La vue ne peut pas voir un bâton, quelque droit qu'il soit, à travers de l'eau,

Digitized by Google

qu'elle ne le voie tortu ou plutôt brisé ; et elle a beau s'attacher à cet objet, jamais par elle-même elle ne découvrira son illusion. L'entendement, au contraire, n'est jamais forcé à errer ; jamais il n'erre que faute d'attention ; et s'il juge mal en suivant trop vite le sens, ou les passions qui en naissent, il redressera son jugement, pourvu qu'une droite volonté le rende attentif à son objet et à lui-même.

Secondement, le sens est blessé et affaibli par les objets les plus sensibles. Le bruit, à force de devenir grand, étourdit et assourdit les oreilles ; l'aigre et le doux extrêmes offensent le goût, que le seul mélange de l'un et de l'autre satisfait ; les odeurs ont besoin aussi d'une certaine médiocrité pour être agréables ; et les meilleures, portées à l'excès, choquent autant ou plus que les mauvaises. Plus le chaud et le froid sont sensibles, plus ils incommodent nos sens. Tout ce qui nous touche trop violemment nous blesse : les yeux trop fixement arrêtés sur le soleil, c'est-à-dire sur le plus visible de tous les objets, et par qui les autres se voient, y souffrent beaucoup, et à la fin s'y aveugleraient. Au contraire, plus un objet est clair et intelligible, plus il est certain, plus il est connu comme vrai, plus il contente l'entendement, et plus il le fortifie. La recherche en peut être laborieuse, mais la contemplation en est toujours douce. C'est ce qui a fait dire à Aristote que le sensible le plus fort offense le sens, mais que le parfait intelligible récrée l'entendement et le fortifie : d'où ce philosophe conclut que l'entendement, de soi, n'est point attaché à un organe corporel, et qu'il est, par sa nature, séparable du corps, ce que nous considérerons dans la suite[1].

Troisièmement, le sens n'est jamais touché que de ce qui passe, c'est-à-dire de ce qui se fait et se dé-

1. L'auteur revient sur ce sujet, chap. III, art. 13.

Digitized by Google

fait journellement; et ces choses mêmes qui passent, dans le peu de temps qu'elles demeurent, il ne les sent pas toujours de même. La même chose qui chatouille aujourd'hui mon goût, ou ne lui plaît pas toujours, ou lui plaît moins. Les objets de la vue lui paraissent autres au grand jour, au jour médiocre, dans l'obscurité, de loin ou de près, d'un certain point ou d'un autre. Au contraire, ce qui a été une fois entendu et démontré paraît toujours le même à l'entendement. S'il nous arrive de varier sur cela, c'est que les sens et les passions s'en mêlent; mais l'objet de l'entendement, ainsi qu'il a été dit, est immuable et éternel : ce qui lui montre qu'au-dessus de lui il y a une vérité éternellement subsistante, comme nous avons déjà dit, et que nous le verrons ailleurs plus clairement[1].

Ces trois grandes perfections de l'intelligence nous feront voir, en leur temps, qu'Aristote a parlé divinement, quand il a dit de l'entendement, et de sa séparation d'avec les organes, ce que nous venons de rapporter[2].

Quand nous avons entendu les choses, nous sommes en état de vouloir et de choisir; car on ne veut jamais, qu'on ne connaisse auparavant.

XVIII. La volonté et ses actes.

Vouloir est une action par laquelle nous poursuivons le bien et fuyons le mal, et choisissons les

1. L'auteur renvoie ici, d'une part, à l'art. 13 de ce chapitre et d'autre part au chap. IV, art. 5, où il développe la preuve de l'existence de Dieu par l'idée même de la vérité.

2. La doctrine d'Aristote, dont Bossuet fait un éloge si magnifique, gagne certainement à être exposée et commentée par sa plume. Le philosophe grec ne dit les choses ni aussi positivement, ni avec autant d'ensemble. On peut s'en convaincre en consultant, sur la première différence des sens et de l'entendement, le *Traité de l'âme*, liv. III, chap. III et

Digitized by Google

moyens pour parvenir à l'un et éviter l'autre. Par exemple, nous désirons la santé, et fuyons la maladie; et pour cela nous choisissons les remèdes propres, et nous nous faisons saigner ou nous nous abstenons des choses nuisibles, quelque agréables qu'elles soient; et ainsi du reste. Nous voulons être sages, et nous choisissons pour cela ou de lire, ou de converser, ou d'étudier, ou de méditer en nous-mêmes, ou enfin quelques autres choses utiles pour cette fin.

Ce qui est désiré pour l'amour de soi-même, et à cause de sa propre bonté, s'appelle fin : par exemple, la santé de l'âme et du corps; et ce qui sert pour y arriver s'appelle moyen : par exemple, se faire instruire et prendre une médecine.

Nous sommes déterminés par notre nature à vouloir le bien général; mais nous avons la liberté de notre choix à l'égard de tous les biens particuliers. Par exemple, tous les hommes veulent être heureux, et c'est le bien général que la nature demande. Mais les uns mettent leur bonheur dans une chose, les autres dans une autre; les uns dans la retraite, les autres dans la vie commune; les uns dans les plaisirs et dans les richesses, les autres dans la vertu[1].

C'est à l'égard de ces biens particuliers que nous avons la liberté de choisir, et c'est ce qui s'appelle le franc arbitre, ou le libre arbitre.

Avoir son franc arbitre, c'est pouvoir choisir une certaine chose plutôt qu'une autre; exercer son franc arbitre, c'est la choisir en effet.

IV; sur la seconde, le même, chap. V; et sur la troisième, les *Derniers analytiques*, liv. Ier, chap. VIII et XXXI. La publication de l'excellente traduction de M. Barthélemy Saint-Hilaire, qui s'étend à presque tous les écrits d'Aristote, rend aujourd'hui ces recherches très-faciles.

1. Pour la définition de la volonté et l'opinion qui la met en rapport nécessaire avec le bonheur, Bossuet suit saint Augustin et saint Thomas.

Digitized by Google

Ainsi le libre arbitre est la puissance que nous avons de faire ou de ne pas faire quelque chose. Par exemple, je puis parler, ou ne parler pas, remuer ma main ou ne la remuer pas, la remuer d'un côté plutôt que d'un autre.

C'est par là que j'ai mon franc arbitre; et je l'exerce quand je prends parti entre les choses que Dieu a mises en mon pouvoir[1].

Avant que de prendre son parti, on raisonne en soi-même sur ce qu'on a à faire, c'est-à-dire qu'on délibère; et qui délibère sent que c'est à lui à choisir.

Ainsi un homme qui n'a pas l'esprit gâté n'a pas besoin qu'on lui prouve son franc arbitre, car il le sent; et il ne sent pas plus clairement qu'il voit, ou qu'il oit[2], ou qu'il raisonne, qu'il se sent capable de délibérer et de choisir.

De ce que nous avons notre libre arbitre à faire ou à ne pas faire quelque chose, il arrive que, selon que nous faisons bien ou mal, nous sommes dignes de blâme ou de louange, de récompense ou de châtiment; et c'est ce qui s'appelle mérite ou démérite.

On ne blâme ni on ne châtie un enfant d'être bossu ou d'être laid; mais on le blâme et on le châtie d'être opiniâtre, parce que l'un dépend de sa volonté et l'autre n'en dépend pas.

XIX. La vertu et les vices; la droite raison et la raison corrompue.

Un homme à qui il arrive un mal inévitable s'en

1. Le *Traité du libre arbitre* de Bossuet présente sur la nature de la liberté et sur les preuves de son existence des développements qui dispensent de tout commentaire. Les quatre premiers chapitres sont surtout à consulter.

2. Du verbe *ouïr;* cette forme et plusieurs autres appartenant au même verbe sont inusitées aujourd'hui.

Digitized by Google

plaint comme d'un malheur; mais s'il a pu l'éviter, il sent qu'il y a de sa faute, il se l'impute, et il se fâche de l'avoir commise.

Cette tristesse que nos fautes nous causent a un nom particulier, et s'appelle repentir. On ne se repent pas d'être mal fait, ou d'être malsain; mais on se repent d'avoir mal fait.

De là vient aussi le remords; et la notion si claire que nous avons de nos fautes est une marque certaine de la liberté que nous avons eue à les commettre.

La liberté est un grand bien; mais il paraît, par les choses qui ont été dites, que nous en pouvons bien et mal user. Le bon usage de la liberté, quand il se tourne en habitude, s'appelle vertu; et le mauvais usage de la liberté, quand il se tourne en habitude, s'appelle vice.

Les principales vertus sont: la prudence, qui nous apprend ce qui est bon ou mauvais; la justice, qui nous inspire une volonté invincible de rendre à chacun ce qui lui appartient, et de donner à chacun selon son mérite, par où sont réglés les devoirs de la libéralité, de la civilité et de la bonté; la force, qui nous fait vaincre les difficultés qui accompagnent les grandes entreprises; et la tempérance, qui nous enseigne à être modérés en tout, principalement dans ce qui regarde les plaisirs des sens[1]. Qui connaîtra ces vertus connaîtra aisément les vices qui leur sont opposés, tant par excès que par défaut.

Les causes principales qui nous portent au vice sont nos passions, qui, comme nous avons dit, nous empêchent de bien juger du vrai et du faux, et nous préviennent trop violemment en faveur du bien sen-

1. Cette énumération est celle des quatre vertus cardinales distinguées par les philosophes de l'antiquité, particulièrement par les stoïciens, et admises par les Pères de l'Église.

Digitized by Google

sible; d'où il paraît que le principal devoir de la vertu doit être de les réprimer, c'est-à-dire de les réduire aux termes de la raison.

Le plaisir et la douleur, qui, comme nous avons dit, font naître nos passions, ne viennent pas en nous par raison et par connaissance, mais par sentiment. Par exemple, le plaisir que je ressens dans le boire et le manger se fait en moi indépendamment de toute sorte de raisonnement; et comme ces sentiments naissent en nous sans raison, il ne faut point s'étonner qu'ils nous portent aussi très-souvent à des choses déraisonnables. Le plaisir de manger fait qu'un malade se tue; le plaisir de se venger fait souvent commettre des injustices effroyables, et dont nous-mêmes nous ressentons les mauvais effets.

Ainsi les passions n'étant inspirées que par le plaisir et par la douleur, qui sont des sentiments où la raison n'a point de part, il s'ensuit qu'elle n'en a non plus dans les passions. Qui est en colère se veut venger, soit qu'il soit raisonnable de le faire, ou non. Qui aime veut jouir, soit que la raison le permette ou le défende; le plaisir est son guide, et non la raison.

Mais la volonté qui choisit est toujours précédée par la connaissance; et étant née pour écouter la raison, elle doit se rendre plus forte que les passions, qui ne l'écoutent pas.

Par là les philosophes ont distingué en nous deux appétits : l'un que le plaisir sensible emporte, qu'ils ont appelé sensitif, irraisonnable et inférieur; l'autre, qui est né pour suivre la raison, qu'ils appellent aussi pour cela raisonnable et supérieur; et c'est celui que nous appelons proprement la volonté[1].

Il faut pourtant remarquer, pour ne rien confondre, que le raisonnement peut servir à faire naître

1. La doctrine exposée ici est celle de saint Thomas.

Digitized by Google

les passions. Nous connaissons par la raison le péril qui nous fait craindre, et l'injure qui nous met en colère; mais, au fond, ce n'est pas cette raison qui fait naître cet appétit violent de fuir ou de se venger; c'est le plaisir ou la douleur que nous causent les objets; et la raison, au contraire, d'elle-même tend à réprimer ces mouvements impétueux.

J'entends la droite raison; car il y a une raison déjà gagnée par les sens et par leurs plaisirs, qui, bien loin de réprimer les passions, les nourrit et les irrite. Un homme s'échauffe lui-même par de faux raisonnements, qui rendent plus violent le désir qu'il a de se venger; mais ces raisonnements, qui ne procèdent point par les vrais principes, ne sont pas tant des raisonnements que des égarements d'un esprit prévenu et aveuglé.

C'est pour cela que nous avons dit que la raison qui suit les sens n'est pas une véritable raison, mais une raison corrompue, qui au fond n'est non plus raison qu'un homme mort est un homme.

XX. Récapitulation.

Les choses qui ont été expliquées nous ont fait connaître l'âme dans toutes ses facultés. Les facultés sensitives nous ont paru dans les opérations des sens intérieurs et extérieurs, et dans les passions qui en naissent; et les facultés intellectuelles nous ont aussi paru dans les opérations de l'entendement et de la volonté.

Quoique nous donnions à ces facultés des noms différents par rapport à leurs diverses opérations, cela ne nous oblige pas à les regarder comme des choses différentes. Car l'entendement n'est autre chose que l'âme en tant qu'elle conçoit; la mémoire n'est autre chose que l'âme en tant qu'elle retient et

Digitized by Google

se ressouvient; la volonté n'est autre chose que l'âme en tant qu'elle veut et qu'elle choisit.

De même l'imagination n'est autre chose que l'âme en tant qu'elle imagine, et se représente les choses à la manière qui a été dite. La faculté visive n'est autre chose que l'âme en tant qu'elle voit, et ainsi des autres; de sorte qu'on peut entendre que toutes ces facultés ne sont au fond que la même âme, qui reçoit divers noms à cause de ses différentes opérations [1].

1. On ne trouve dans aucun ouvrage antérieur à celui de Bossuet la doctrine de l'unité de l'âme malgré la diversité de ses facultés, présentée d'une manière aussi nette. Ce passage remarquable attira l'attention des contemporains, au temps où le *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même* était encore anonyme; les journaux littéraires de l'époque en font foi. — L'auteur revient plusieurs fois sur ce point dans sa *Logique*, liv. Ier, chap. XIX, XXII, XXVI et XXVII.

Digitized by Google

CHAPITRE II.

DU CORPS[1].

I. Ce que c'est que le corps organique.

La première chose qui paraît dans notre corps, c'est qu'il est organique, c'est-à-dire composé de parties de différente nature, qui ont différentes fonctions.

Ces organes lui sont donnés pour exercer certains mouvements.

Il y a de trois sortes de mouvements : celui de haut en bas, qui nous est commun avec toutes les choses pesantes; celui de nourriture et d'accroissement, qui nous est commun avec les plantes; celui qui est excité par certains objets, qui nous est commun avec les animaux.

L'animal s'abandonne quelquefois à ce mouvement de pesanteur, comme quand il s'assoit ou qu'il se couche; mais le plus souvent il lui résiste, comme quand il se tient droit ou qu'il marche. L'aliment

1. Les progrès des sciences physiques et médicales depuis Descartes et Bossuet exigeaient pour ce chapitre et pour le suivant la rectification de quelques erreurs. Parmi les annotations qui s'y rapportent les unes sont dues au docteur de Lens (Adrien-Jacques), mon père, membre de l'académie de médecine, décédé en 1846, et ont été publiées dans les éditions successives des *OEuvres philosophiques* de Bossuet, dont la première est de 1843; les autres, qui sont nouvelles, ont été rédigées par son petit-fils, Emile de Lens, aide d'anatomie a la Faculté de Paris, ancien interne des hôpitaux.

Digitized by Google

est distribué dans toutes les parties du corps, au préjudice du cours qu'ont naturellement les choses pesantes; de sorte qu'on peut dire que les deux derniers mouvements résistent au premier, et que c'est une des différences des plantes et des animaux d'avec les autres corps pesants.

Pour donner des noms à ces trois mouvements divers, nous pouvons nommer le premier, mouvement naturel; le second, mouvement vital; le troisième, mouvement animal : ce qui n'empêchera pas que le mouvement animal ne soit vital, et que l'un et l'autre ne soient naturels.

Ce mouvement, que nous appelons animal, est le même qu'on nomme progressif, comme avancer, reculer, marcher de côté et d'autre.

Au reste, il vaut mieux, ce semble, appeler ce mouvement animal que volontaire, à cause que les animaux, qui n'ont ni raison ni volonté, le font comme nous.

Nous pourrions ajouter à ces mouvements le mouvement violent, qui arrive à l'animal quand on le traîne ou qu'on le pousse, et le mouvement convulsif. Mais il a été bon de considérer, avant toutes choses, les trois genres de mouvements, qui sont, pour ainsi parler, de la première intention de la nature.

Le premier n'a pas besoin d'organes, et c'est pourquoi nous l'appelons purement naturel, quoique les médecins réservent ce nom au mouvement du cœur. Les deux autres ont besoin d'organes; et il a fallu, pour les exercer, que le corps fût composé de plusieurs parties.

II. Division des parties du corps, et description des extérieures.

Elles sont extérieures et intérieures.

Entre les parties extérieures, la principale est la

Digitized by Google

tête, qui au dedans enferme le cerveau, et au dehors, sur le devant, fait paraître le visage, la plus belle partie du corps, où sont toutes les ouvertures par où les objets frappent les sens, c'est-à-dire les yeux, les oreilles et les autres de même nature.

On y voit entre autres l'ouverture par où entrent les viandes, et par où sortent les paroles, c'est-à-dire la bouche. Elle renferme la langue, qui avec les lèvres cause toutes les articulations de la voix par ses divers battements contre le palais et contre les dents.

La langue est aussi l'organe du goût; c'est par elle qu'on goûte les viandes. Outre qu'elle nous les fait goûter, elle les humecte et les amollit; elle les porte sous les dents pour être mâchées, et aide à les avaler.

On voit ensuite le cou, sur lequel la tête est posée, et qui paraît comme un pivot sur lequel elle tourne.

Après, viennent les épaules, où les bras sont attachés, et qui sont propres à porter les grands fardeaux.

Les bras sont destinés à serrer, et à remuer ou à transporter, selon nos besoins, les choses qui nous accommodent ou nous embarrassent. Les mains nous servent aux ouvrages les plus forts et les plus délicats. Par elles, nous nous faisons des instruments pour faire les ouvrages qu'elles ne peuvent faire elles-mêmes. Par exemple, les mains ne peuvent ni couper ni scier; mais elles font des couteaux, des scies et d'autres instruments semblables, qu'elles appliquent chacun à leur usage. Les bras et les mains sont brisés en divers endroits, pour faciliter le mouvement, et pour serrer les corps grands et petits. Les doigts, inégaux entre eux, s'égalent pour embrasser ce qu'ils tiennent. Le petit doigt et le pouce servent à fermer fortement et exactement la

Digitized by Google

main[1]. Les mains nous sont données pour nous défendre et pour éloigner du corps ce qui lui nuit. C'est pourquoi il n'y a endroit où elles ne puissent atteindre.

On voit ensuite la poitrine, qui contient le cœur et le poumon; les côtes en font et en soutiennent la cavité[2].

Au bas est le ventre, qui enferme l'estomac, le foie, la rate, les intestins ou les boyaux, par où les excréments se séparent et se déchargent.

Toute cette masse est posée sur les cuisses et sur les jambes, brisées en divers endroits comme les bras, pour la facilité du mouvement et du repos.

Les pieds soutiennent le tout; et quoiqu'ils paraissent petits en comparaison de tout le corps, les proportions en sont si bien prises, qu'ils portent sans peine un si grand fardeau. Les doigts des pieds y contribuent, parce qu'ils serrent et appliquent le pied contre la terre ou le pavé.

Le corps aide aussi à se soutenir par la manière dont il se situe, parce qu'il se pose naturellement sur un certain centre de pesanteur, qui fait que les parties se contre-balancent mutuellement, et que le tout se soutient sans peine par ce contre-poids.

Les chairs et la peau couvrent tout le corps, et servent à le défendre contre les injures de l'air.

Les chairs sont cette substance molle et tendre qui couvre les os de tous côtés. Elles sont composées de divers filets qu'on appelle fibres, tors en différents sens, qui peuvent s'allonger et se rétrécir, et

1. Pour parler avec plus d'exactitude, le pouce est *opposable* aux autres doigts, et c'est là un caractère de la main de l'homme qui a une grande importance en histoire naturelle.

2. L'abbé Ledieu met en marge du manuscrit : *Diaphragme oublié.* Mais il faut remarquer que l'auteur fait ici une première revue, trop rapide pour qu'elle tienne lieu de toutes les parties. Il est question du diaphragme à l'art. IV, page 73.

Digitized by Google

par là tirer, retirer, étendre, fléchir, remuer en diverses sortes les parties du corps, ou les tenir en état. C'est ce qui s'appelle muscles, et de là vient la distinction des muscles extenseurs ou fléchisseurs.

Les muscles ont leur origine à certains endroits des os, où on les voit attachés, excepté quelques-uns, qui servent à l'éjection des excréments, et dont la composition est fort différente des autres.

La partie du muscle qui sort de l'os s'appelle la tête; l'autre extrémité s'appelle la queue, et c'est le tendon; le milieu s'appelle le ventre, et c'est la plus molle, comme la plus grosse. Les deux extrémités ont plus de force, parce que l'une soutient le muscle, et que par l'autre, c'est-à-dire par le tendon, qui est aussi le plus fort, s'exerce immédiatement le mouvement.

Il y a des muscles qui se meuvent ensemble, en concours, et en même sens, pour s'aider les uns les autres; on les peut appeler concurrents. Il y en a d'autres opposés, et dont le jeu est contraire, c'est-à-dire que, pendant que les uns se retirent, les autres s'allongent; on les appelle antagonistes. C'est par là que se font les mouvements des parties et le transport de tout le corps.

On ne peut assez admirer cette prodigieuse quantité de muscles qui se voient dans le corps humain, ni leur jeu si aisé et si commode, non plus que le tissu de la peau qui les enveloppe, si fort et si délicat tout ensemble.

III. Description des parties intérieures, et premièrement de celles qui sont enfermées dans la poitrine.

Parmi les parties intérieures, celle qu'il faut considérer la première, c'est le cœur. Il est situé au milieu de la poitrine, couché pourtant de manière que la pointe en est tournée et un peu avancée du

Digitized by Google

côté gauche. Il a deux cavités, à chacune desquelles est jointe une artère et une veine, qui de là se répandent par tout le corps. Ces deux cavités, que les anatomistes appellent les deux ventricules du cœur, sont séparées par une substance solide et charnue à qui notre langue n'a point donné de nom, et que les Latins appellent *septum medium*[1].

Ce qu'il y a de plus remarquable dans le cœur est son battement continuel, par lequel il se resserre et se dilate; c'est ce qui s'appelle systole et diastole: systole quand il se resserre, et diastole quand il se dilate. Dans la diastole, il s'enfle et s'arrondit, dans la systole, il s'apetisse et s'allonge. Mais l'expérience a appris[2] que, lorsqu'il s'enfle au dehors, il se resserre au dedans; et au contraire, qu'il se dilate au dedans, quand il s'apetisse et s'amenuise[3] au dehors. Ceux qui, pour connaître mieux la nature des parties, ont fait des dissections d'animaux vivants, assurent qu'après avoir fait une ouverture dans leur cœur, quand il bat encore, si on y enfonce le doigt, on se sent plus pressé dans la diastole; et ils ajoutent que la chose doit nécessairement arriver ainsi, par la seule disposition des parties.

A considérer la composition de toute la masse du cœur, les fibres et les filets dont il est tissu, et la manière dont ils sont tors, on le reconnaît pour un muscle, à qui les esprits venus du cerveau causent son battement continuel. Et on prétend que ces fibres ne sont pas mues selon leur longueur prise en droite ligne, mais comme tordues de côté; ce qui fait que

1. On la nomme aujourd'hui *Cloison interventriculaire*. Outre ces deux principales cavités, le cœur en offre deux autres plus petites qui les surmontent, et qu'on appelle oreillettes. Celles-ci, que traverse aussi le sang, sont également le siége de mouvements de systole et de diastole, qui alternent avec ceux des ventricules.

2. Ce qui suit n'a pas été confirmé par l'observation des modernes.

3. Devient plus menu; ce terme a vieilli.

Digitized by Google

le cœur, se ramenant sur lui-même, s'enfle en rond; et en même temps que les parties qui environnent les cavités se compriment au dedans avec grande force.

Cette compression fait deux grands effets sur le sang: l'un, qu'elle le bat fortement, et par là même elle l'échauffe[1]; l'autre, qu'elle le pousse avec violence dans les artères, après que le cœur, en se dilatant, l'a reçu par les veines.

Ainsi, par une continuelle circulation, le sang doit couler nécessairement des veines dans les artères, et des artères dans les veines, repassant sans cesse dans le cœur, où il est battu de nouveau, où par conséquent il se réchauffe et se purifie, et où enfin il prend sa dernière forme.

Cette compression qui le bat, l'échauffe et le purifie, sert aussi à en exprimer et élever les esprits, c'est-à-dire une vapeur fort subtile, fort vive et fort agitée, qui tient quelque chose de la nature du feu par son activité et par sa vitesse. Il y a des vaisseaux disposés pour la porter promptement dans le cerveau, où par de nouveaux battements, et par d'autres causes, elle devient plus vive et plus agitée[2].

Il y a beaucoup de chaleur dans le cœur; mais ceux qui ont ouvert des animaux vivants, assurent

1. Le sang n'est ni battu fortement, ni surtout échauffé par le cœur.

2. On ignore de quelle manière s'exerce l'action des nerfs sur le cerveau et celle du cerveau sur les muscles. Tout ce qui est dit ici et dans tout le cours de l'ouvrage des esprits animaux ou simplement des esprits, *partie la plus vive et la plus agitée du sang, vapeur subtile et mouvante que la chaleur du cœur fait élever, s'affinant par leur propre agitation et par les battements du cerveau, où ils prennent leur dernière forme pour entrer ensuite dans les nerfs et être coulés ou insinués par eux dans les muscles* (Voyez plus loin, page 89, et ailleurs), toute cette doctrine cartésienne des esprits est une pure hypothèse non démontrée et non démontrable. On sait aujourd'hui que les nerfs ne sont pas creux, mais remplis d'une matière médullaire.

Digitized by Google

qu'ils ne la ressentent guère moins grande dans les autres parties.

On peut penser toutefois que le cœur, par son mouvement le plus vif et le plus violent qui soit dans le corps, s'échaufferait beaucoup plus, et jusqu'à un excès insupportable, si cette chaleur n'était tempérée par l'air que le poumon attire.

Le poumon est une substance molle et poreuse, qui, en se dilatant et se resserrant à la manière d'un soufflet, reçoit et rend l'air que nous respirons. Ce mouvement s'appelle dilatation et compression, en général respiration.

En particulier, quand le poumon attire l'air en se dilatant, cela s'appelle inspiration; et quand il le rend en se resserrant, cela s'appelle aspiration ou expiration[1].

Les mouvements du poumon se font par le moyen des muscles insérés en divers endroits au dedans du corps, et par lesquels la partie est comprimée et dilatée.

Cette compression et dilatation se fait aussi sentir dans le bas-ventre, qui s'enfle et s'abaisse au mouvement de la poitrine, par le moyen de certains muscles qui font la communication de l'une et de l'autre partie[2].

Le poumon se répand de part et d'autre dans toute la capacité de la poitrine. Il est autour du cœur, pour le rafraîchir par l'air qu'il attire. En rejetant cet air, on dit qu'il pousse au dehors les fumées que le cœur excite par sa chaleur, et qui le suffoqueraient, si elles n'étaient évaporées[3]. Cette même fraîcheur de l'air

1. On n'emploie plus aujourd'hui que le mot *expiration* dans ce dernier sens. Aspiration serait plutôt synonyme d'*inspiration*.

2. Les mouvements des parois de l'abdomen dont il est question ici sont complexes; ils dépendent à la fois de la contraction du diaphragme et de la pression atmosphérique.

3. Le poumon ou plutôt les

Digitized by Google

sert aussi à épaissir le sang et à corriger sa trop grande subtilité. Le poumon a encore beaucoup d'autres usages qui s'entendront beaucoup mieux par la suite.

C'est une chose admirable, comme l'animal, qui n'a pas besoin de respirer dans le ventre de sa mère, aussitôt qu'il en est dehors ne peut plus vivre sans respiration: ce qui vient de la différente manière dont il se nourrit dans l'un et dans l'autre état.

Sa mère mange, digère et respire pour lui; et par les vaisseaux disposés à cet effet, lui envoie le sang tout préparé et conditionné comme il faut, pour circuler dans son corps et le nourrir[1].

Le dedans de la poitrine est tendu d'une peau assez délicate qu'on appelle *pleure*[2]. Elle est fort sensible, et c'est d'elle que nous viennent les douleurs de la pleurésie.

IV. Les parties qui sont au-dessous de la poitrine.

Au-dessous du poumon est l'estomac, qui est une grande membrane en forme d'une bourse ou d'une cornemuse, et c'est là que se fait la digestion des viandes.

Du côté droit est le foie. Il enveloppe un côté de l'estomac, et aide à la digestion par sa chaleur. Il fait la séparation de la bile d'avec le sang: de là vient qu'il a par-dessous un petit vaisseau, comme

poumons ne servent ni à rafraîchir le cœur ni à en exhaler des fumées; mais, au moyen de l'air, à rendre au sang altéré par la nutrition ses qualités primitives.

1. Il n'y a point de circulation directe de la mère à l'enfant; celui-ci ne reçoit donc pas dans ses vaisseaux du sang tout préparé, mais élabore, pour se les approprier et s'en nourrir, les éléments du sang qui lui sont présentés par sa mère comme véritable aliment.

2. On dit aujourd'hui *plèvre*, et c'est le même mot. Le terme *pleurésie* n'a point été modifié.

Digitized by Google

une petite bouteille, qu'on appelle la vésicule du fiel, où la bile se ramasse, et d'où elle se décharge dans les intestins. Cette humeur âcre, en les picotant, les agite, et leur sert comme d'une espèce de lavement naturel pour leur faire jeter les excréments[1].

La rate est à l'opposite du foie. C'est une espèce d'éponge, où s'imbibe l'humeur terrestre mélancolique, d'où viennent, à ce qu'on tient, les vapeurs qui causent ces noirs chagrins dont on ne peut dire le sujet[2].

Derrière sont les deux reins, où se séparent et s amassent les sérosités, qui tombent dans la vessie par deux petits tuyaux qu'on appelle les uretères, et font les urines.

Au-dessous de toutes ces parties sont les entrailles ou intestins, où, par divers détours, les excréments se séparent, et tombent dans les lieux par où la nature s'en décharge.

Les intestins sont attachés et comme cousus aux extrémités du mésentère; aussi ce mot signifie-t-il le milieu des entrailles[3].

Le mésentère est la partie qui s'appelle fraise dans les animaux, par le rapport qu'elle a aux fraises qu'on portait autrefois au cou.

C'est une grande membrane étendue à peu près en rond, mais repliée plusieurs fois sur elle-même: ce qui fait que les intestins qui la bordent dans toute sa circonférence se replient de la même sorte et se répandent dans tout le bas-ventre par divers détours.

On voit sur le mésentère une infinité de petites

1. La bile versée dans l'intestin peut bien, dans une certaine mesure, y exercer l'action mécanique dont parle Bossuet; mais le rôle qu'elle joue dans le phénomène de la digestion est surtout un rôle chimique.

2. Les fonctions de la rate sont encore peu connues; mais celles qui lui sont attribuées dans ce passage ne peuvent plus être admises aujourd'hui.

3. Le mot grec est composé de μέσος et de ἔντερον.

Digitized by Google

veines plus minces que des cheveux, qu'on appelle des veines lactées, à cause qu'elles contiennent une liqueur semblable au lait, blanche et douce comme lui, dont on verra dans la suite la génération.

Au reste, les veines lactées sont si petites, qu'on ne peut les apercevoir dans l'animal qu'en l'ouvrant un peu après qu'il a mangé; parce que c'est alors, comme il sera dit, qu'elles se remplissent de ce suc blanc, et qu'elles en prennent la couleur.

Au milieu du mésentère est une glande assez petite. Les veines lactées sortent toutes des intestins, et aboutissent à cette glande comme à leur centre[1].

Il paraît, par la seule situation, que la liqueur dont ces veines sont remplies leur doit venir des entrailles, et qu'elle est portée à cette glande, d'où elle est conduite en d'autres parties qui seront marquées dans la suite.

Tous les intestins ont leur pellicule commune, qu'on appelle le péritoine, qui les enveloppe, et qui contient divers vaisseaux, entre autres, les ombilicaux, appelés ainsi parce qu'ils se terminent au nombril[2]. Ce sont ceux par où le sang et la nourriture sont portés au cœur de l'enfant, tant qu'il est dans le ventre de sa mère. Ensuite ils n'ont plus d'usage, et aussi se resserrent-ils tellement, qu'à peine les peut-on apercevoir dans la dissection.

Toute cette basse région, qui commence à l'estomac, est séparée de la poitrine par une grande mem-

1. Les veines lactées ou vaisseaux chylifères traversent dans le mésentère de nombreuses glandes ou ganglions et versent ensuite leur contenu, c'est-à-dire le chyle, dans le torrent de la circulation. Si la *glande assez petite* (on dirait plutôt assez grande) désignée dans cette phrase est le pancréas, on ne peut dire qu'il soit l'aboutissant des veines lactées, auxquelles il est étranger.

2. Comme les membranes séreuses, en général, le péritoine enveloppe les intestins et les viscères sans les contenir dans sa cavité. Il se comporte de même par rapport aux vaisseaux ombilicaux.

Digitized by Google

brane musculeuse, ou, pour mieux dire, par un muscle qui s'appelle le diaphragme. Il s'étend d'un côté à l'autre dans toute la circonférence des côtes, et semble ainsi étendu pour empêcher que les fumées qui sortent de l'estomac et du bas-ventre, à cause des aliments et des excréments, n'offusquent le cœur[1].

Mais son principal usage est de servir à la respiration. Pour l'aider, il se hausse et se baisse par un mouvement continuel, qui peut être hâté ou ralenti par diverses causes.

En se baissant, il appuie sur les intestins et les presse, ce qui a de grands usages qu'il faudra considérer en leur lieu.

Le diaphragme est percé, pour donner passage aux vaisseaux qui doivent s'étendre dans les parties inférieures.

Le foie et la rate y sont attachés. Quand il est secoué violemment, ce qui arrive quand nous rions avec éclat, la rate, secouée en même temps, se purge des humeurs qui la surchargent; d'où vient qu'en certains états on se sent beaucoup soulagé par un ris éclatant[2].

Voilà les parties principales qui sont renfermées dans la capacité de la poitrine et dans le bas-ventre. Outre cela, il y en a d'autres qui servent de passage pour conduire à celles-là.

V. Les passages qui conduisent aux parties ci-dessus décrites, c'est-à-dire l'œsophage et la trachée-artère.

A l'entrée de la gorge sont attachés l'œsophage, autrement le gosier, et la trachée-artère. Œsophage signifie, en grec, ce qui porte la nourriture. Trachée-

1. Les usages du diaphragme sont exclusivement mécaniques. Par sa contraction il agrandit tous les diamètres de la poitrine et peut produire, à lui seul, l'inspiration.

2. Voir à ce sujet la note de la page 71 relative à la rate.

Digitized by Google

artère et âpre artère, c'est la même chose. Elle est ainsi appelée à cause qu'étant composée de divers anneaux, le passage n'en est pas uni.

L'œsophage, selon son nom, est le conduit par où les viandes sont portées à l'estomac, qui n'est qu'un allongement, ou, comme parle la médecine, une production[1] de l'œsophage. La situation et l'usage de ce conduit font voir qu'il doit traverser le diaphragme.

La trachée-artère est le conduit par où l'air qu'on respire est porté dans le poumon, où elle se répand en une infinité de petites branches qui à la fin deviennent imperceptibles, ce qui fait que le poumon s'enfle tout entier par la respiration.

Le poumon, repoussant l'air par la trachée-artere avec effort, forme la voix, de la même sorte qu'il se forme un son par un tuyau d'orgue. Avec l'air sont aussi poussées au dehors les humidités superflues qui s'engendrent dans le poumon, et que nous crachons.

La trachée-artère a dans son entrée une petite languette qui s'ouvre pour donner passage aux choses qui doivent sortir par cet endroit-là. Elle s'ouvre plus ou moins, ce qui sert à former la voix, et à diversifier les tons[2].

La même languette se ferme exactement quand on avale; de sorte que les viandes passent par-dessus pour aller dans l'œsophage, sans entrer dans la trachée-artère, qu'il faut laisser libre à la respiration. Car si l'aliment passait de ce côté-là, on étoufferait: ce qui paraît par la violence qu'on souffre, et par l'effort qu'on fait, lorsque la trachée-artère étant un peu entr'ouverte, il y entre quelque goutte d'eau qu'on veut repousser.

La disposition de cette languette étant telle qu'on

1. *Production* est pris ici dans son sens latin; *ducere pro*, signifie conduire en avant, prolonger, continuer.

2. Cette petite languette est l'épiglotte. C'est de la glotte, orifice supérieur du larynx, qu'il faut entendre ce qui suit.

Digitized by Google

la vient de voir, il s'ensuit qu'on ne peut jamais parler et avaler tout ensemble.

Au bas de l'estomac, et à l'ouverture qui est dans son fond, il y a une languette à peu près semblable, qui ne s'ouvre qu'en dehors[1]. Pressée par l'aliment qui sort de l'estomac, elle s'ouvre, mais en sorte qu'elle empêche le retour aux viandes, qui continuent leur chemin le long d'un gros boyau, où commence à se faire la séparation des excréments d'avec la bonne nourriture.

VI. Le cerveau et les organes des sens.

Au-dessus, et dans la partie la plus haute de tout le corps, c'est-à-dire dans la tête, est le cerveau[2], destiné à recevoir les impressions des objets, et tout ensemble à donner au corps les mouvements nécessaires pour les suivre ou les fuir.

Par la liaison qui se trouve entre les objets et le mouvement progressif, il a fallu qu'où se termine l'impression des objets, là se trouvât le principe et la cause de ce mouvement.

Le cerveau a été formé pour réunir ensemble ces deux fonctions.

L'impression des objets se fait par les nerfs qui servent au sentiment, et il se trouve que ces nerfs aboutissent tous au cerveau.

Les esprits, coulés dans les muscles par les nerfs répandus dans tous les membres, font le mouvement progressif; et on sait premièrement que les esprits sont portés d'abord du cœur au cerveau, où ils

1. L'ouverture dont il s'agit est le pylore, qui n'a de comparable avec l'épiglotte que les fonctions et non la structure.

2. La cavité crânienne est destinée à loger l'*encéphale*, c'est-à-dire le cerveau, le cervelet et la moelle allongée. L'expression de *cerveau* est prise ici dans un sens plus étendu que celui qu'on lui donne en anatomie.

Digitized by Google

prennent leur dernière forme [1]; et secondement, que les nerfs, par où s'en fait la conduite, ont leur origine dans le cerveau comme les autres.

Il ne faut donc point douter que la direction des esprits, et par là tout le mouvement progressif, n'ait sa cause dans le cerveau. Et en effet, il est constant que le cerveau est directement attaqué dans les maladies où le corps est entrepris, telles que sont l'apoplexie et la paralysie; et dans celles qui causent ces mouvements irréguliers qu'on appelle convulsions.

Comme l'action des objets sur les organes des sens, et l'impression qu'ils font, devait être continuée jusqu'au cerveau, il a fallu que la substance en fût tout ensemble assez molle pour recevoir les impressions et assez ferme pour les conserver. Et en effet, elle a tout ensemble ces deux qualités.

Le cerveau a divers sinus et anfractuosités; outre cela, diverses cavités, qu'on appelle ventricules, choses que les médecins et anatomistes démontrent plus aisément qu'ils n'en expliquent les usages.

Il est divisé en grand et petit, appelé aussi cervelet. Le premier vers la partie antérieure, et l'autre vers la partie postérieure de la tête,

La communication de ces deux parties du cerveau est visible par leur structure; mais les dernières observations semblent faire voir que la partie antérieure du cerveau est destinée aux opérations des sens; c'est aussi là que se trouvent les nerfs qui servent à la vue, à l'ouïe, au goût et à l'odorat : au lieu que du cervelet naissent les nerfs qui servent au toucher et aux mouvements, principalement à celui du cœur [2]. Aussi les blessures et les autres

1. Cette théorie a été combattue plus haut, p. 68, note 2.

2. L'origine attribuée ici aux nerfs du toucher, des mouvements et principalement de ceux du cœur, n'a pas été confirmée par les recherches des physiologistes modernes.

Digitized by Google

maux qui attaquent cette partie sont-ils plus mortels, parce qu'ils vont directement au principe de la vie.

Le cerveau, dans toute sa masse, est enveloppé de deux tuniques déliées et transparentes, dont l'une, appelée *pie-mère*, est l'enveloppe immédiate qui s'insinue aussi dans tous les détours du cerveau, et l'autre est nommée *dure-mère*, à cause de la fermeté de sa consistance[1].

La dure-mère, par les artères dont elle est remplie, est en battement continuel, et bat aussi sans cesse le cerveau, dont les parties étant fort pressées, il s'ensuit que le sang et les esprits qui y sont contenus sont aussi fort pressés et fort battus : ce qui est une des causes de l'agitation et aussi du raffinement des esprits.

C'est ce battement de la dure-mère, qu'on ressent si fort dans les maux de tête, et qui cause des douleurs si violentes.

L'artifice de la nature est inexplicable, à faire que le cerveau reçoive tant d'impressions, sans en être trop ébranlé. La disposition de cette partie y contribue, parce que par sa mollesse il ralentit le coup, et s'en laisse imprimer fort doucement.

La délicatesse extrême des organes des sens aide aussi à produire un si bon effet, parce qu'ils ne pèsent point sur le cerveau, et y font une impression fort tendre et fort douce.

Cela veut dire que le cerveau n'en est point blessé. Car, au reste, cette impression ne laisse pas d'être forte à sa manière, et de causer des mouvements assez grands, mais tellement proportionnés à la nature du cerveau, qu'il n'en est point offensé.

1. Il existe une troisième membrane très-ténue, l'arachnoïde, intermédiaire à la pie-mère et à la dure-mère. Quant aux esprits *battus, pressés, raffinés*, par les battements de la dure-mère, voyez de nouveau la page 68, note 2

Digitized by Google

Ce serait ici le lieu de considérer les parties qui composent l'œil, ses pellicules, appelées tuniques; ses humeurs de différente nature, par lesquelles se font diverses réfractions des rayons; les muscles qui tournent l'œil, et le présentent diversement aux objets comme un miroir; les nerfs optiques, qui se terminent en cette membrane déliée qu'on nomme rétine, qui est tendue sur le fond de l'œil, comme un velouté délicat et mince, et qui embrasse la partie de l'œil qu'on nomme le cristallin, à cause qu'elle ressemble à un beau cristal[1].

Il faudrait aussi remarquer la construction tant extérieure qu'intérieure de l'oreille, et entre autres choses, le petit tambour appelé *tympan*, c'est-à-dire cette pellicule si mince et si bien tendue, qui, par un petit marteau d'une fabrique extraordinairement délicate[2], reçoit le battement de l'air, et le fait passer par ses nerfs jusqu'au dedans du cerveau. Mais cette description, aussi bien que celle des autres organes des sens, serait trop longue, et n'est pas nécessaire pour notre sujet[3].

VII. Les parties qui règnent par tout le corps, et premièrement les os.

Outre ces parties, qui ont leur région séparée, il y en a d'autres qui s'étendent et règnent par tout le corps, comme sont les os, les artères, les veines et les nerfs.

Les os sont d'une substance sèche et dure, incapable de se courber, et qui peut être cassée plutôt

1. La rétine est séparée du cristallin par l'*humeur vitrée* sur laquelle elle est exactement appliquée.

2. La membrane du tympan n'est pas en contact seulement avec un petit marteau, mais avec une chaîne d'osselets. En outre, elle ne reçoit pas de ces osselets les vibrations de l'air, mais elle les leur transmet et ceux-ci les transmettent à l'oreille interne.

3. Nous renvoyons aussi aux cours de physique.

Digitized by Google

que fléchie. Mais quand ils sont cassés, ils peuvent être facilement remis, et la nature y jette une glaire, comme une espèce de soudure, qui fait qu'ils se reprennent plus solidement que jamais. Ce qu'il y a de plus remarquable dans les os, c'est leurs jointures, leurs ligaments, et les divers emboîtements des uns dans les autres, par le moyen desquels ils jouent et se meuvent.

Les emboîtements les plus remarquables sont ceux de l'épine du dos, qui règne depuis le chignon du cou jusqu'au croupion. C'est un composé de petits os en forme d'anneaux enlacés merveilleusement les uns dans les autres, et ouverts au milieu pour donner entrée aux vaisseaux qui doivent y avoir leur passage[1]. Il a fallu faire l'épine du dos de plusieurs pièces, afin qu'on pût courber et dresser le corps, qui serait trop roide si l'épine était d'un seul os.

Le propre des os est de tenir le corps en état, et de lui servir d'appui. Ils font, dans le corps humain, ce que font les pièces de bois dans un bâtiment de plâtre. Sans les os, tout le corps s'abattrait, et on verrait tomber par pièces toutes les parties. Ils en renferment les unes, comme le crâne, c'est-à-dire l'os de la tête, renferme le cerveau; et les côtes, le poumon et le cœur. Ils en soutiennent les autres, comme les os des bras et des cuisses soutiennent les chairs qui y sont attachées.

Le cerveau est contenu dans un seul os[2]. Mais

1. De la superposition des os de l'épine, ou vertèbres, résulte un canal qui, outre les vaisseaux dont il est parlé, loge et protége un des organes les plus importants, la moelle épinière. C'est une espèce de prolongement cylindrique du cerveau, d'où naissent latéralement, ce qu'il ne faut pas oublier, la plupart des nerfs du mouvement et du sentiment.

2. Le crâne est constitué par la réunion d'un assez grand nombre d'os parfaitement distincts au moment de la naissance et dans la jeunesse. Par les progrès de l'âge ces os ten-

Digitized by Google

s'il en eût été de même du poumon, cet os aurait été trop grand, par conséquent ou trop fragile ou trop solide pour se remuer au mouvement des muscles qui devaient dilater ou resserrer la poitrine. C'est pourquoi il a fallu faire ce coffre de la poitrine, de plusieurs pièces qu'on appelle côtes. Elles tiennent ensemble par les peaux qui leur sont communes, et sont plus pliantes que les autres os, pour être capables d'obéir aux mouvements que leurs muscles leur devaient donner.

Le crâne a beaucoup de choses qui lui sont particulières. Il a en haut ses sutures, où il est un peu entr'ouvert, pour laisser évaporer les fumées du cerveau, et servir à l'insertion de l'une de ses enveloppes, c'est-à-dire de la dure-mère[1]. Il a aussi ses deux tables, étant composé de deux couches d'os posées l'une sur l'autre avec un artifice admirable, entre lesquelles s'insinuent les artères et les veines qui leur portent leur nourriture.

VIII. Les artères, les veines et les nerfs.

Les artères, les veines et les nerfs sont joints ensemble, et se répandent par tout le corps jusqu'aux moindres parties.

Les artères et les veines sont des vaisseaux qui portent par tout le corps, pour en nourrir toutes les parties, cette liqueur qu'on appelle sang; de sorte qu'elles-mêmes, pour être nourries, sont pleines d'autres petites artères et d'autres petites veines, et celles-là d'autres encore, jusqu'au terme que Dieu seul peut savoir. Et toutes ces veines et ses artères composent

deut, il est vrai, à se souder, mais leur fusion ne devient complète que dans l'extrême vieillesse.

1. Les sutures du crâne ne sont pas entr'ouvertes et ne servent point proprement à l'insertion de la dure-mère,

Digitized by Google

avec les nerfs, qui se multiplient de la même sorte, un tissu vraiment merveilleux et inimitable.

Il y a, aux extrémités des artères et des veines, de secrètes communications, par où le sang passe continuellement des unes dans les autres[1].

Les artères le reçoivent du cœur, et les veines l'y reportent. C'est pourquoi, à l'ouverture des artères, et à l'embouchure des veines du côté du cœur, il y a des valvules, ou soupapes, qui ne s'ouvrent qu'en un sens, et qui, selon le sens dont elles sont tournées, donnent le passage et empêchent le retour. Celles des artères se trouvent disposées de sorte qu'elles peuvent recevoir le sang en sortant du cœur; et celles des veines, au contraire, de sorte qu'elles ne peuvent le rendre. Et il y a, par intervalles, le long des artères et des veines, des valvules de même nature, qui ne permettent pas au sang, une fois passé, de remonter au lieu d'où il est venu; tellement qu'il est forcé, par le nouveau sang qui survient sans cesse, d'aller toujours en avant, et de rouler sans fin par tout le corps.

Mais ce qui aide le plus à cette circulation, c'est que les artères ont un battement continuel, semblable à celui du cœur, et qui le suit: c'est ce qui s'appelle le pouls.

Et il est aisé d'entendre que les artères doivent s'enfler au battement du cœur, qui jette du sang dedans; mais, outre cela, on a remarqué que, par leur composition, elles ont, comme le cœur, un battement qui leur est propre.

On peut entendre ce battement, ou en supposant que leurs fibres, une fois enflées par le sang que le

1. On sait aujourd'hui que les extrémités artérielles s'abouchent directement, *sans communication secrète*, avec les radicules veineuses, les ramifications les plus ténues de ces deux ordres de vaisseaux, c'est-à-dire les capillaires, ne formant pas un système distinct et particulier.

Digitized by Google

cœur y jette, font sur elles-mêmes une espèce de ressort, ou qu'elles sont tournées de sorte qu'elles se remuent comme le cœur même, à la manière des muscles.

Quoi qu'il en soit, l'artère peut être considérée comme un cœur répandu partout, pour battre le sang et le pousser en avant; et comme un ressort, ou un muscle monté, pour ainsi parler, sur le mouvement du cœur, et qui doit battre en même cadence.

Il paraît donc, que par la structure et le battement de l'artère, le sang doit toujours avancer dans ce vaisseau; et d'ailleurs l'artère battant sans relâche sur la veine qui lui est conjointe, y doit faire le même effet que sur elle-même, quoique non de même force, c'est-à-dire qu'elle y doit battre le sang et le pousser continuellement de valvule en valvule, sans le laisser reposer un seul moment.

Et par là il a fallu que l'artère, qui devait avoir un battement si continuel et si ferme, fût d'une consistance plus solide et plus dure que la veine; joint que l'artère, qui reçoit le sang comme il vient du cœur, c'est-à-dire plus échauffé et plus vif, a dû encore, pour cette raison, être d'une structure plus forte, pour empêcher que cette liqueur n'échappât en abondance par son extrême subtilité, et ne rompît ses vaisseaux, à la manière d'un vin fumeux[1].

Il n'est pas possible de s'empêcher d'admirer la sagesse de la nature, qui ici, comme partout ailleurs, forme les parties de la manière qu'il faut, pour les effets auxquels on les voit manifestement destinées.

Il y a deux artères et deux principales veines, d'où

1. Le sang artériel n'est réellement plus chaud que le sang veineux que dans quelques régions du corps. Son extrême subtilité n'est qu'une hypothèse superflue pour expliquer la résistance dont les artères sont douées.

Digitized by Google

naissent toutes les autres. La plus grande artère s'appelle l'*aorte;* la plus grande veine s'appelle la *veine-cave*[1]. La petite artère, crue autrefois veine, s'appelle encore maintenant veine-artérieuse[2], comme la plus petite veine, crue autrefois artère, s'appelle artère veineuse[3].

A chaque côté du cœur il y a une veine et une artère. La veine-cave est au côté droit, où elle vide, dans la cavité du même côté, le sang qui est reçu dans la plus petite artère. L'aorte, ou la grande artère, est au côté gauche, où elle reçoit le sang, qui est versé par la plus petite veine.

Les veines et les artères ont leur bouche large du côté du cœur, d'où elles s'étendent en diverses branches, qui à force de se partager deviennent imperceptibles.

L'aorte et la veine-cave vont par tout le corps, excepté le poumon, où la plus petite artère et la plus petite veine, à mesure qu'elles s'éloignent du cœur, se répandent et se perdent en millè petits rameaux.

Immédiatement en sortant du cœur, l'aorte et la grande veine envoient une de leurs branches dans le cerveau; et c'est par là que s'y fait ce transport soudain des esprits, dont il a été parlé.

Les nerfs sont comme de petites cordes, ou plutôt comme de petits filets, qui commencent par le cerveau[4], et s'étendent par tout le corps jusqu'aux dernières extrémités.

Partout où il y a des nerfs, il y a quelque sentiment; et partout où il y a du sentiment, il s'y ren-

1. Il y a deux veines caves, la supérieure et l'inférieure; elles aboutissent à l'oreillette droite.

2. Elle porte aujourd'hui le nom d'*artère pulmonaire.*

3. L'artère veineuse répond aux *veines pulmonaires* généralement au nombre de quatre.

4. Ou par la moelle épinière, Voyez la note 1 de la page 79 où cette distinction est faite.

Digitized by Google

contre des nerfs : ce qui fait regarder les nerfs comme le propre organe des sens.

Les nerfs sont creux au dedans, en forme de petits tuyaux; et nous avons déjà vu, que c'est par eux que se fait la conduite des esprits par tout le corps.

Leur cavité est remplie d'une certaine moelle, qu'on dit être de même nature que le cerveau, et à travers de laquelle les esprits peuvent aisément continuer leurs cours à cause qu'elle est rare et poreuse.

Par là se voient deux usages principaux des nerfs. Ils sont premièrement les organes propres du sentiment. C'est pourquoi, à chaque partie qui est le siége de quelqu'un des sens, il y a des nerfs destinés pour servir au sentiment : par exemple, il y a aux yeux les nerfs optiques, les auditifs aux oreilles, les olfactifs aux narines, et les gustatifs à la langue. Ces nerfs servent aux sens situés dans ces parties; et comme le toucher se trouve par tout le corps, il y a aussi des nerfs répandus par tout le corps.

Ceux qui vont ainsi par tout le corps, en sortant du cerveau, passent le long de l'épine du dos[1], d'où ils se partagent et s'étendent dans toutes les parties.

Le second usage des nerfs n'est guère moins important[2]. C'est de porter par tout le corps les esprits qui font agir les muscles, et causent tous les mouvements.

Ces mêmes nerfs répandus partout, qui servent au toucher, servent aussi à cette conduite des esprits dans tous les muscles. Mais les nerfs, que nous avons considérés comme les propres organes des quatre autres sens, n'ont point cet usage.

1. C'est la moelle épinière, origine d'un grand nombre de nerfs, et non les nerfs eux-mêmes, qui passe dans le canal vertébral.

2. Cet usage n'est pas réel.

Digitized by Google

Et il est à remarquer que les nerfs qui servent au toucher se trouvent même dans les parties qui servent aux autres sens, dont la raison est que ces parties-là ont avec leur sentiment propre celui du toucher. Les yeux, les oreilles, les narines et la langue peuvent recevoir des impressions qui ne dépendent que du toucher seul, et d'où naissent des douleurs auxquelles ni les couleurs, ni les sons, ni les odeurs, ni le goût n'ont aucune part.

Ces parties ont aussi des mouvements qui demandent d'autres nerfs que ceux qui servent immédiatement à leurs sensations particulières. Par exemple, les mouvements des yeux qui se tournent de tant de côtés, et ceux de la langue qui paraissent si divers dans la parole, ne dépendent en aucune sorte des nerfs qui servent au goût et à la vue. Et aussi y en trouve-t-on beaucoup d'autres; par exemple, dans les yeux, les nerfs moteurs, et les autres que démontre l'anatomie.

Les parties que nous venons de décrire ont toutes, ou presque toutes, de petits passages qu'on appelle pores, par où s'échappent et s'évaporent les matières les plus légères et les plus subtiles, par un mouvement qu'on appelle transpiration.

IX. Le sang et les esprits.

Après avoir parlé des parties qui ont de la consistance, il faut parler maintenant des liqueurs et des esprits.

Il y a une liqueur qui arrose tout le corps, et qu'on appelle le sang.

Cette liqueur est mêlée dans toute sa masse de beaucoup d'autres liqueurs, telles que sont la bile et les sérosités[1]. Celle qui est rouge, qu'on voit à la fin

1. On dit plutôt aujourd'hui liquides que liqueurs. — La bile

Digitized by Google

se figer dans une palette, et qui en occupe le fond, est celle qu'on appelle proprement sang.

C'est par cette liqueur que la chaleur se répand et s'entretient. C'est d'elle que se nourrissent toutes les parties ; et si l'animal ne se réparait continuellement par cette nourriture, il périrait.

C'est un grand secret de la nature, de savoir comment le sang s'échauffe dans le cœur.

Et d'abord, on peut penser que le cœur étant extrêmement chaud, le sang s'y échauffe et s'y dilate, comme l'eau dans un vaisseau déjà échauffé.

Et si la chaleur du cœur, qu'on ne trouve guère plus grande que celle des autres parties, ne suffit pas pour cela, on y peut ajouter deux choses : l'une, que le sang soit composé, ou en son tout, ou en partie, d'une matière de la nature de celles qui s'échauffent par le mouvement. Et déjà on le voit fort mêlé de bile, matière si aisée à échauffer ; et peut-être que le sang même, dans sa propre substance, tient de cette qualité : de sorte qu'étant, comme il est continuellement, battu premièrement par le cœur, et ensuite par les artères, il vient à un degré de chaleur considérable.

L'autre chose qu'on peut dire, est qu'il se fait dans le cœur une fermentation du sang.

On appelle fermentation, lorsqu'une matière s'enfle par une espèce de bouillonnement, c'est-à-dire par la dilatation de ses parties intérieures. Ce bouillonnement se fait par le mélange d'une autre matière qui se répand et s'insinue entre les parties de

n'existe pas dans le sang, à l'état normal. Quant aux sérosités, elles représentent une des parties constituantes du sang, la partie liquide. La portion qu'*on voit se figer* est formée principalement par les éléments solides ou globules du sang. — Tout ce qui suit sur la composition, la chaleur, l'épaississement et le bouillonnement du sang n'est plus en harmonie avec les données positives de la physiologie moderne.

Digitized by Google

celle qui est fermentée, et qui, les poussant du dedans au dehors, leur donne une plus grande circonférence. C'est ainsi que le levain enfle la pâte.

On peut donc penser que le cœur mêle dans le sang une matière, quelle qu'elle soit, capable de le fermenter; ou même, sans chercher plus loin, qu'après que l'artère a reçu le sang que le cœur y pousse, quelque partie restée dans le cœur, sert de ferment au nouveau sang que la veine y décharge aussitôt après, comme un peu de vieille pâte aigrie fermente et enfle la nouvelle.

Soit donc qu'une de ces causes suffise, soit qu'il les faille toutes joindre ensemble, ou que la nature ait encore quelque autre secret inconnu aux hommes; il est certain que le sang s'échauffe beaucoup dans le cœur, et que cette chaleur entretient la vie.

Car d'un sang refroidi il ne s'engendre plus d'esprits; ainsi le mouvement cesse, et l'animal meurt.

Le sang doit avoir une certaine consistance médiocre, et quand il est trop subtil ou trop épais, il en arrive divers maux à tout le corps.

Il bouillonne quelquefois extraordinairement, et souvent il s'épaissit avec excès; ce qui lui doit arriver par le mélange de quelque liqueur.

Et il ne faut pas croire que cette liqueur, qui peut ou épaissir tout le sang, ou le faire bouillonner, soit toujours en grande quantité : l'expérience faisant voir combien peu il faut de levain pour enfler beaucoup de pâte, et que souvent une seule goutte d'une certaine liqueur agite et fait bouillir une quantité beaucoup plus grande d'une autre.

C'est par là qu'une goutte de venin, entrée dans le sang, en fige toute la masse, et nous cause une mort certaine : et on peut croire de même, qu'une goutte de liqueur d'une autre nature fera bouillonner tout le sang. Ainsi ce n'est pas toujours la trop grande quantité de sang, mais c'est souvent son

Digitized by Google

bouillonnement qui le fait sortir des veines, et qui cause les saignements de nez, ou les autres accidents semblables, qu'on ne guérit pas toujours aussi en tirant du sang, mais en trouvant ce qui est capable de le rafraîchir et de le calmer.

Nous avons déjà dit du sang, qu'il a un cours perpétuel du cœur dans les artères, des artères dans les veines, et des veines encore dans le cœur, d'où il est jeté de nouveau dans les artères; et toujours de même tant que l'animal est vivant.

Ainsi c'est le même sang qui est dans les artères et dans les veines; avec cette différence, que le sang artériel sortant immédiatement du cœur doit être plus chaud, plus subtil et plus vif, au lieu que celui des veines est plus tempéré et plus épais. Il ne laisse pas d'avoir sa chaleur, mais plus modérée; et se figerait tout à fait, s'il croupissait dans les veines, et ne venait bientôt se réchauffer dans le cœur.

Le sang artériel a encore cela de particulier, que quand l'artère est piquée, on le voit saillir comme par bouillons, et à diverses reprises, ce qui est causé par le battement de l'artère.

Toutes les humeurs, comme la bile jaune ou noire, appelée autrement mélancolie, les sérosités, et la pituite ou le flegme, coulent avec le sang dans la même masse, et en sont aussi séparées en certaines parties du corps, ainsi qu'il a été dit. Ces humeurs ont différentes qualités, tant par leur propre nature, que selon qu'elles sont diversement préparées, et pour ainsi dire criblées. C'est de cette masse commune que sont épreintes et formées la salive, les urines, les sueurs, les eaux contenues dans les vaisseaux lymphatiques qu'on trouve auprès des veines; celles qui remplissent les glandes de l'estomac, par exemple, qui servent tant à la digestion; ces larmes enfin que la nature tient réservées en de certains

Digitized by Google

tuyaux auprès des yeux peut-être pour les rafraîchir et les humecter[1].

Les esprits sont la partie la plus vive et la plus agitée du sang. C'est une espèce de vapeur extraordinairement subtile et mouvante, que la chaleur du corps en fait élever, et qui est portée promptement par certains vaisseaux au cerveau, où les esprits s'affinent davantage par leur propre agitation, par celle du cerveau même, et par la nature des parties où ils passent, à peu près comme des liqueurs s'épurent et se clarifient dans les instruments par où on les coule.

De là ils entrent dans les nerfs qu'ils tiennent tendus; par les nerfs ils s'insinuent dans les muscles qu'ils font jouer, et mettent en action toutes les parties[2].

X. Le sommeil, la veille, et la nourriture.

Quand les esprits sont épuisés à force d'agir, les nerfs se détendent, tout se relâche, l'animal s'endort, et se délasse du travail et de l'action où il est sans cesse pendant qu'il veille.

Le sang et les esprits se dissipent continuellement, et ont aussi besoin d'être réparés.

Pour ce qui est des esprits, il est aisé de concevoir qu'étant si subtils et si agités, ils passent à travers les pores, et se dissipent d'eux-mêmes par leur propre agitation.

On peut aussi aisément comprendre, que le sang, à force de passer et de repasser dans le cœur, s'éva-

1. L'auteur indique à plusieurs reprises dans ses sermons une opinion physiologique qui faisait du sang lui-même la matière de la sueur et des larmes; et il se plaît à appeler celles-ci avec saint Augustin, le *sang de nos âmes*.

2. Nous nous sommes expliqué sur cette doctrine physiologique, page 68, note 2, et ailleurs.

Digitized by Google

porerait à la fin. Mais il y a une raison particulière à la dissipation du sang, tirée de la nourriture.

Les parties de notre corps doivent bien avoir quelque consistance; mais si elles n'avaient aussi quelque mollesse, elles ne seraient pas assez maniables, ni assez pliantes pour faciliter le mouvement. Étant donc, comme elles sont, assez tendres, elles se dissipent et se consument facilement, tant par leur propre chaleur que par la perpétuelle agitation des corps qui les environnent. C'est pour cela qu'un corps mort, par la seule agitation de l'air auquel il est exposé, se corrompt et se pourrit. Car l'air ainsi agité, ébranlant ce corps mort par le dehors, et s'insinuant dans les pores par sa subtilité, à la fin l'altère et le dissout [1]. Le même [2] arriverait à un corps vivant, s'il n'était réparé par la nourriture.

Ce renouvellement des chairs et des autres parties du corps paraît principalement dans la guérison des blessures, qu'on voit se fermer, et en même temps les chairs revenir par une assez prompte régénération.

Cette réparation se fait par le moyen du sang qui coule dans les artères, dont les plus subtiles parties, s'échappant par les pores, dégouttent sur tous les membres, où elles se prennent, s'y attachent, et les renouvellent. C'est par là que le corps croît et s'entretient, comme on voit les plantes et les fleurs croître et s'entretenir par l'eau de la pluie. Ainsi le sang, toujours employé à nourrir et à réparer l'animal, s'épuiserait aisément s'il n'était lui-même réparé, et la source en serait bientôt tarie.

La nature y a pourvu par les aliments qu'elle nous a préparés, et par les organes qu'elle a dispo-

1. Ce n'est pas à l'*agitation de l'air qui ébranle le corps*, mais à l'action chimique de cet air et à la réaction des éléments des corps les uns sur les autres, qu'est attribuée de nos jours la putréfaction.

2. Pour *la même chose*.

Digitized by Google

sés pour renouveler le sang, et par le sang tout le corps.

L'aliment commence premièrement à s'amollir dans la bouche par le moyen de certaines eaux épreintes des glandes qui y aboutissent. Ces eaux détrempent les viandes, et font qu'elles peuvent plus facilement être brisées et broyées par les mâchoires, ce qui est un commencement de digestion.

De là elles sont portées par l'œsophage dans l'estomac, où il coule dessus d'autres sortes d'eaux épreintes[1] d'autres glandes, qui se voient en nombre infini dans l'estomac même. Par le moyen de ces eaux, et à la faveur de la chaleur du foie, les viandes se cuisent dans l'estomac, à peu près comme elles feraient dans une marmite mise sur le feu; ce qui se fait d'autant plus facilement, que ces eaux de l'estomac sont de la nature des eaux fortes; car elles ont la vertu d'inciser les viandes, et les coupent si menues, qu'il n'y a plus rien de l'ancienne forme.

C'est ce qui s'appelle la digestion, qui n'est autre chose que l'altération que souffre l'aliment dans l'estomac, pour être disposé à s'incorporer à l'animal.

Cette matière digérée blanchit et devient comme liquide : c'est ce qui s'appelle le chyle[2].

Il est porté de l'estomac au boyau qui est au-des-

1. Ce mot *épreinte* et beaucoup d'autres qu'on pourrait relever çà et là, se rattachent à la doctrine mécanique qui dominait encore au temps de Bossuet toute la physiologie. — La comparaison qui suit est certainement forcée. La température de l'estomac au moment de la digestion n'est guère supérieure a celle des autres parties du corps. La digestion consiste essentiellement dans une série d'actes chimiques qui commencent dans l'estomac et se continuent dans l'intestin grêle.

2. La matière digérée se nomme *chyme*. Le *chyle* est le liquide laiteux qu'en extraient les veines lactées ou vaisseaux chylifères. — Les raisons indiquées plus loin pour expliquer le passage et la progression du chyle sont trop exclusivement mécaniques. Le phénomène est, en réalité, beaucoup plus complexe.

Digitized by Google

sous, et où se commence la séparation du pur et de l'impur, laquelle se continue tout le long des intestins.

Elle se fait par le pressement continuel que cause la respiration, et le mouvement du diaphragme sur les boyaux. Car étant ainsi pressés, la matière dont ils sont pleins est contrainte de couler dans toutes les ouvertures qu'elle trouve dans son passage; en sorte que les veines lactées, qui sont attachées aux boyaux, ne peuvent manquer d'être remplies par ce mouvement.

Mais comme elles sont fort minces, elles ne peuvent recevoir que les parties les plus délicates, qui, exprimées par le pressement des intestins, se jettent dans ces veines, et y forment cette liqueur blanche qui les remplit et les colore, pendant que le plus grossier, par la force du même pressement, continue son chemin dans les intestins jusqu'à ce que le corps en soit déchargé.

Car il y a quelques valvules disposées d'espace en espace dans les intestins, qui empêchent la matière de remonter; et on remarque, outre cela, qu'ils sont tournés en dedans comme une espèce de vis, qui détermine la matière à prendre un certain cours, et la conduit aux extrémités par où elle doit sortir[1].

La liqueur des veines lactées est celle que la nature prépare pour la nourriture de l'animal. Le reste est le superflu, et comme le marc qu'elle rejette, qu'on appelle aussi, pour cette raison, excrément.

Ainsi se fait la séparation du liquide d'avec le grossier, et du pur d'avec l'impur; à peu près de la même sorte que le vin et l'huile s'expriment du raisin et de l'olive pressée; ou comme la fleur de

1. Les valvules ou replis qu'on voit à l'intérieur de l'intestin ne servent pas à faire cheminer les matières dans un sens déterminé. Ce sont les contractions vermiculaires de l'intestin qui produisent cet effet.

Digitized by Google

farine passe par un sas plutôt que le son; ou que certaines liqueurs, passées par une chausse, se clarifient, et y laissent ce qu'elles ont de plus grossier.

Les détours des boyaux, repliés les uns sur les autres, font que la matière, digérée dans l'estomac, y séjourne plus longtemps, et donne tout le loisir nécessaire à la respiration, pour exprimer tout le bon suc, en sorte qu'il ne s'en perde aucune partie.

A cela sert beaucoup encore cette disposition des parties intérieures des boyaux en forme de vis; ce qui fait que la matière digérée ne peut s'échapper qu'après de longs circuits, durant lesquels la nature tire toujours ce qui lui est propre.

Il arrive aussi, par ces détours et cette disposition intérieure des boyaux, que l'animal ayant une fois pris sa nourriture, peut demeurer longtemps sans en prendre de nouvelle, parce que le suc épuré qui le nourrit est longtemps à s'exprimer; ce qui fait durer la nutrition, et empêche la faim de revenir sitôt.

Et on remarque que les animaux qu'on voit presque toujours affamés, comme par exemple les loups, ont les intestins fort droits : d'où il arrive que l'aliment digéré y séjourne peu, et que le besoin de manger est pressant, et revient souvent.

Comme les entrailles, pressées par la respiration, jettent dans les veines lactées la liqueur dont nous venons de parler, ces veines, pressées par la même force, la poussent au milieu du mésentère, dans la glande où nous avons dit qu'elles aboutissent : d'où le même pressement les porte dans un certain réservoir nommé le *réservoir de Pecquet*, du nom d'un fameux anatomiste de nos jours, qui l'a découvert.

De là il passe dans un long vaisseau, qui, par la même raison, est appelé le *canal* ou le *conduit de Pecquet*[1]. Ce vaisseau, étendu le long de l'épine du

1. On lui donne plus généralement aujourd'hui le nom de

Digitized by Google

dos, aboutit un peu au-dessous du cou, à une des veines qu'on appelle sous-clavières; d'où il est porté dans le cœur, et là il prend tout à fait la forme de sang.

Il sera aisé de comprendre comme le chylē est élevé à cette veine, si on considère que le long de ce vaisseau de Pecquet, il y a des valvules disposées par intervalles, qui empêchent cette liqueur de descendre; et que, d'ailleurs elle est continuellement poussée en haut, tant par la matière qui vient en abondance des veines lactées, que par le mouvement du poumon, qui fait monter ce suc en pressant le vaisseau où il est contenu.

Il n'est pas croyable à combien de choses sert la respiration. Elle rafraîchit le cœur et le sang; elle entraîne avec elle, et pousse dehors les fumées qu'excite la chaleur du cœur; elle fournit l'air dont se forme la voix et la parole; elle aide, par l'air qu'elle attire, à la génération des esprits; elle pousse le chyle des entrailles dans les veines lactées, de là dans la glande du mésentère, ensuite dans le réservoir et dans le canal de Pecquet, et enfin dans la sous-clavière; et en même temps elle facilite l'éjection des excréments, toujours en pressant les intestins.

XI. Le cœur et le cerveau sont les deux maîtresses parties.

Voilà quelle est à peu près la disposition du corps, et l'usage de ses parties, parmi lesquelles il paraît que le cœur et le cerveau sont les principales, et celles qui, pour ainsi dire, mènent toutes les autres.

canal thoracique. — Les découvertes de Pecquet, né à Dieppe en 1610, mort à Paris en 1674, membre de l'académie des sciences, datent du milieu du dix-septième siècle.

Digitized by Google

Ces deux maîtresses parties influent dans tout le corps. Le cœur y envoie partout le sang dont il est nourri; et le cerveau y distribue de tous côtés les esprits par lesquels il est remué.

Au premier, la nature a donné les artères et les veines, pour la distribution du sang; et elle a donné les nerfs au second, pour l'administration des esprits.

Nous avons vu que la fabrique des esprits se commence par le cœur, lorsque battant le sang et l'échauffant, il en élève les parties les plus subtiles au cerveau, qui les perfectionne, et qui ensuite en renvoie au cœur ce qui est nécessaire pour exciter son battement.

Ainsi ces deux maîtresses parties, qui mettent, pour ainsi dire, tout le corps en action, s'aident mutuellement dans leurs fonctions, puisque sans les vapeurs que le cœur élève du sang, le cerveau n'aurait pas de quoi former les esprits, et que le cœur aussi n'aurait point de battement sans les esprits que le cerveau lui envoie.

Dans ce secours nécessaire que se donnent ces deux parties, laquelle des deux commence? C'est ce qu'il est malaisé de déterminer; et il faudrait pour cela avoir recours à la première formation de l'animal.

Pour entendre ce qu'il y a ici de plus constant, il faut penser, avant toutes choses, que le fœtus ou l'embryon, c'est-à-dire l'animal qui se forme, est engendré d'autres animaux déjà formés et vivants, où il y a par conséquent du sang et des esprits déjà tout faits, qui peuvent se communiquer à l'animal qui commence.

On voit, en effet, que l'embryon est nourri du sang de la mère qui le porte. On peut donc penser que ce sang étant conduit dans le cœur de ce petit animal qui commence d'être, s'y réchauffe et s'y di-

Digitized by Google

late par la chaleur naturelle à cette partie; que de là passent au cerveau ces vapeurs subtiles, qui achèvent de s'y former en esprits, à la manière qui a été dite; que ces esprits, revenus au cœur par les nerfs, causent son premier battement, qui se continue ensuite à peu près comme celui d'une pendule après une première vibration.

On peut penser aussi, et peut-être plus vraisemblablement, que l'animal étant tiré de semences pleines d'esprits, le cerveau, par sa première conformation, en peut avoir ce qu'il lui en faut pour exciter dans le cœur cette première pulsation d'où suivent toutes les autres.

Quoi qu'il en soit, l'animal qui se forme venant d'un animal déjà formé, on peut aisément comprendre que le mouvement se continue de l'un à l'autre, et que le premier ressort, dont Dieu a voulu que tout dépendît, étant une fois ébranlé, ce même mouvement s'entretient toujours.

Au reste, outre les parties que nous venons de considérer dans le corps, il y en a beaucoup d'autres connues et inconnues à l'esprit humain. Mais ceci suffit pour entendre l'admirable économie de ce corps, si sagement et si délicatement organisé, et les principaux ressorts par lesquels s'en exercent les opérations.

XII. La santé, la maladie, la mort; et à propos des maladies, les passions en tant qu'elles regardent le corps.

Quand le corps est en bon état et dans sa disposition naturelle, c'est ce qui s'appelle santé. La maladie, au contraire, est la mauvaise disposition du tout, ou de ses parties. Que si l'économie du corps est tellement troublée, que les fonctions naturelles cessent tout à fait, la mort de l'animal s'ensuit.

Digitized by Google

Cela doit arriver précisément quand les deux maîtresses pièces, c'est-à-dire le cerveau et le cœur, sont hors d'état d'agir; c'est-à-dire, quand le cœur cesse de battre, et que le cerveau ne peut plus exercer cette action, quelle qu'elle soit, qui envoie les esprits au cœur.

Car encore que le concours des autres parties soit nécessaire pour nous faire vivre, la cessation de leur action nous fait languir, mais ne nous tue pas tout à coup : au lieu que, quand l'action du cerveau ou du cœur cesse tout à fait, on meurt à l'instant.

Or, on peut en général concevoir trois choses capables de causer dans ces deux parties cette cessation funeste : la première, si elles sont ou altérées dans leur substance, ou dérangées dans leur composition; la seconde, si les esprits, qui sont pour ainsi dire, l'âme du ressort, viennent à manquer; la troisième, si ne manquant pas et se trouvant préparés, ils sont empêchés par quelque autre cause de couler, ou du cerveau dans le cœur, ou du cœur dans le cerveau.

Et il semble que toute machine doive cesser par une de ces causes. Car, ou le ressort se rompt, comme les tuyaux dans un orgue, et les roues ou les meules dans un moulin : ou le moteur cesse, comme si la rivière, qui fait aller ces roues, est détournée, ou que le soufflet, qui pousse l'air dans l'orgue, soit brisé : ou le moteur et le mobile étant en état, l'action de l'un sur l'autre est empêchée par quelque autre corps, comme si quelque chose au dedans de l'orgue empêche le vent d'y entrer, ou que l'eau et toutes les roues étant comme il faut, quelque corps interposé en un endroit principal empêche le jeu.

Appliquant ceci à l'homme, machine sans comparaison plus ingénieuse et plus délicate, mais en ce

Digitized by Google

qu'il a de corporel, pure machine; on peut concevoir qu'il meurt, si les ressorts principaux se corrompent, si les esprits qui sont les moteurs s'éteignent, ou si, les ressorts étant en état et les esprits prêts, le jeu en est empêché par quelque autre cause.

S'il arrive, par quelque coup, que le cerveau ou le cœur soient entamés, et que la continuité des filets soit interrompue; et sans entamer la substance, si le cerveau ou se ramollit ou se dessèche excessivement, ou que, par un accident semblable, les fibres du cœur se roidissent ou se relâchent tout à fait, alors ces deux ressorts, d'où dépend tout le mouvement, ne subsistent plus, et toute la machine est arrêtée.

Mais quand le cerveau et le cœur demeureraient en leur entier, dès là que les esprits manquent, les ressorts cessent, faute de moteur : et quand il se formerait des esprits conditionnés comme il faut, si les tuyaux, par où ils doivent passer, ou resserrés, ou remplis de quelque autre chose, leur ferment l'entrée, c'est de même que s'ils n'étaient plus. Ainsi, le cerveau et le cœur, dont l'action et la communication nous font vivre, restent sans force, le mouvement cesse dans son principe, toute la machine demeure, et ne se peut plus rétablir.

Voilà ce qu'on appelle mort; et les dispositions à cet état, s'appellent maladies.

Ainsi toute altération dans le sang, qui l'empêche de fournir pour les esprits une matière louable, rend le corps malade; et si la chaleur naturelle, ou étouffée par la trop grande épaisseur du sang, ou dissipée par son excessive subtilité, n'envoie plus d'esprits, il faut mourir : tellement qu'on peut définir la mort, l'extinction de la chaleur naturelle dans le sang et dans le cœur.

Outre les altérations qui arrivent dans le corps

Digitized by Google

par les maladies, il y en a qui sont causées par les passions, qui, à vrai dire, sont une espèce de maladie. Il serait trop long d'expliquer ici toutes ces altérations, et il suffit d'observer, en général, qu'il n'y a point de passion qui ne fasse quelque changement dans les esprits, et par les esprits dans le cœur et dans le sang. Et c'est une suite nécessaire de l'impression violente que certains objets font dans le cerveau.

De là il arrive nécessairement que quelques-unes des passions les y excitent et les y agitent avec violence, et que les autres les y ralentissent. Les unes par conséquent les font couler plus abondamment dans le cœur, et les autres moins. Celles qui les font abonder, comme la colère et l'audace, les répandent avec profusion, et les poussent de tous côtés au dedans et au dehors : celles qui en excitent moins, telles que sont la tristesse et le désespoir, les retiennent serrés au dedans, comme pour les ménager.

De là naissent, dans le cœur et dans le pouls, des battements, les uns plus lents, les autres plus vites; les uns incertains et inégaux, et les autres plus mesurés; d'où il arrive dans le sang divers changements, et de là conséquemment de nouvelles altérations dans les esprits. Les membres extérieurs reçoivent aussi de différentes dispositions. Quand on est attaqué, le cerveau envoie plus d'esprits aux bras et aux mains, et c'est ce qui fait qu'on est plus fort dans la colère. Dans cette passion, les muscles s'affermissent, les nerfs se bandent, les poings se ferment, tout se tourne à l'ennemi pour l'écraser, et le corps est disposé à se ruer sur lui de tout son poids. Quand il s'agit de poursuivre un bien, ou de fuir un mal pressant, les esprits accourent avec abondance aux cuisses et aux jambes pour hâter la course; tout le corps, soutenu par leur extrême vivacité, devient plus léger : ce qui a fait dire

Digitized by Google

au poëte, parlant d'Apollon et de Daphné : *Ilic spe celer, illa timore*[1]. Si un bruit un peu extraordinaire menace de quelque coup, on s'éloigne naturellement de l'endroit d'où vient le bruit, en y jetant l'œil, afin d'esquiver plus facilement; et quand le coup est reçu, la main se porte aussitôt aux parties blessées, pour ôter, s'il se peut, la cause du mal : tant les esprits sont disposés dans les passions à seconder promptement les membres qui ont besoin de se mouvoir.

Par l'agitation du dedans, la disposition du dehors est toute changée. Selon que le sang accourt au visage, ou s'en retire, il y paraît ou enflammation ou pâleur. Ainsi on voit dans la colère les yeux allumés; on y voit rougir le visage, qui, au contraire, pâlit dans la crainte. La joie et l'espérance en adoucissent les traits, ce qui répand sur le front une image de sérénité. La colère et la tristesse, au contraire, les rendent plus rudes, et leur donnent un air, ou plus farouche, ou plus sombre. La voix change aussi en diverses sortes; car selon que le sang ou les esprits coulent plus ou moins dans le poumon, dans les muscles qui l'agitent, et dans la trachée-artère par où il respire l'air, ces parties, ou dilatées ou pressées diversement, poussent tantôt des sons éclatants, tantôt des cris aigus, tantôt des voix confuses, tantôt de longs gémissements, tantôt des soupirs entrecoupés. Les larmes accompagnent de tels états, lorsque les tuyaux qui en sont la source sont dilatés ou pressés à une certaine mesure. Si le sang refroidi, et par là épaissi, envoie peu de vapeurs au cerveau, et lui fournit moins de matière d'esprits qu'il ne faut; ou si, au contraire, étant ému et échauffé plus qu'à l'ordinaire, il en fournit trop, il arrivera tantôt des tremblements et des con-

1. Ovide, *Métamorphoses*, liv. I, vers 539.

Digitized by Google

vulsions, tantôt des langueurs et des défaillances. Les muscles se relâcheront, et on se sentira prêt à tomber : ou bien en se resserrant excessivement, ils rétréciront la peau, et feront dresser les cheveux dont elle enferme la racine, et causeront ce mouvement qu'on appelle horreur. Les physiciens expliquent en particulier toutes ces altérations; mais c'est assez pour notre dessein d'en avoir remarqué en général la nature, les causes, les effets, et les signes.

Les passions, à les regarder seulement dans le corps, semblent n'être autre chose qu'une agitation extraordinaire des esprits ou du sang, à l'occasion de certains objets qu'il faut fuir ou poursuivre.

Ainsi la cause des passions doit être l'impression et le mouvement qu'un objet de grande force fait dans le cerveau.

De là suit l'agitation et des esprits et du sang, dont l'effet naturel doit être de disposer le corps de la manière qu'il faut pour fuir l'objet ou le suivre; mais cet effet est souvent empêché par accident.

Les signes des passions, qui en sont aussi des effets, mais moins principaux, c'est ce qui en paraît au dehors; tels sont les larmes, les cris, et les autres changements, tant de la voix que des yeux et du visage.

Car comme il est de l'institution de la nature, que les passions des uns fassent impression sur les autres; par exemple, que la tristesse de l'un excite la pitié de l'autre; que lorsque l'un est disposé à faire du mal par la colère, l'autre soit disposé en même temps, ou à la défense ou à la retraite, et ainsi du reste; il a fallu que les passions n'eussent pas seulement de certains effets au dedans, mais qu'elles eussent encore au dehors chacune son propre caractère, dont les autres hommes pussent être frappés.

Et cela paraît tellement du dessein de la nature, qu'on trouve sur le visage une infinité de nerfs et

Digitized by Google

de muscles, dont on ne reconnaît point d'autre usage, que d'en tirer en divers sens toutes les parties, et d'y peindre les passions par la secrète correspondance de leurs mouvements avec les mouvements intérieurs.

XIII. La correspondance de toutes les parties.

Il nous reste encore à considérer le consentement de toutes les parties du corps, pour s'entr'aider mutuellement, et pour la défense du tout. Quand on tombe d'un côté, le cou et tout le corps se tournent à l'opposite. De peur que la tête ne se heurte, les mains se jettent devant elle, et s'exposent aux coups qui la briseraient. Dans la lutte, on voit le coude se présenter comme un bouclier devant le visage. Les paupières se ferment pour garantir l'œil. Si on est fortement penché d'un côté, le corps se porte de l'autre pour faire le contre-poids, et se balance lui-même en diverses manières, pour prévenir une chute, ou pour la rendre moins incommode. Par la même raison, si on porte un grand poids d'un des côtés, on se sert de l'autre à contre-peser. Une femme qui porte un seau d'eau pendu à la droite étend le bras gauche et se penche de ce côté-là. Celui qui porte sur le dos, se penche en avant; et au contraire, quand on porte sur la tête, le corps naturellement se tient droit. Enfin, il ne manque jamais de se situer de la manière la plus convenable pour se soutenir; en sorte que les parties ont toujours un même centre de gravité, qu'on prend au juste, comme si on savait la mécanique. A cela on peut rapporter certains effets des passions, que nous avons remarqués. Enfin, il est visible que les parties du corps sont disposées à se prêter un secours mutuel, et à concourir ensemble à la conservation de leur tout.

Digitized by Google

Tant de mouvements si bien ordonnés, et si forts selon les règles de la mécanique, se font en nous sans science, sans raisonnement et sans réflexion : au contraire, la réflexion ne ferait ordinairement qu'embarrasser. Nous verrons dans la suite qu'il se fait en nous, sans que nous le sachions ou que nous le sentions, une infinité de mouvements semblables. La prunelle s'élargit et se rétrécit de la manière la plus convenable à nous faire voir de loin ou de près. La trachée-artère s'ouvre et se resserre selon les tons qu'elle doit former[1]. La bouche se dispose, et la langue se remue comme il faut pour les différentes articulations. Un petit enfant, pour tirer des mamelles de sa nourrice la liqueur dont il se nourrit, ajuste aussi bien ses lèvres et sa langue, que s'il savait l'art des pompes aspirantes; ce qu'il fait même en dormant, tant la nature a voulu nous faire voir que ces choses n'avaient pas besoin de notre attention.

Mais moins il y a d'adresse et d'art, de notre côté, dans des mouvements si proportionnés et si justes, plus il en paraît dans celui qui a si bien disposé toutes les parties de notre corps.

VIV. Récapitulation, où sont ramassées les propriétés de l'âme et du corps.

Par les choses qui ont été dites, il est aisé de comprendre la différence de l'âme et du corps, et il n'y a qu'à considérer les diverses propriétés que nous y avons remarquées.

Les propriétés de l'âme sont, voir, ouïr, goûter, sentir, imaginer; avoir du plaisir ou de la douleur, de l'amour ou de la haine, de la joie ou de la tris-

1. La trachée-artère ne peut ni s'ouvrir ni se resserrer pour former les tons; ce sont les lèvres de la *glotte*, partie constituante du larynx, qui remplissent cet office.

Digitized by Google

tesse, de la crainte ou de l'espérance; assurer, nier, douter, raisonner, réfléchir et considérer, comprendre, délibérer, se résoudre, vouloir ou ne vouloir pas : toutes choses qui dépendent du même principe, et que nous avons entendues très-distinctement sans nommer seulement le corps, si ce n'est comme l'objet que l'âme aperçoit, ou comme l'organe dont elle se sert.

La marque que nous entendons distinctement ces opérations de notre âme, c'est que jamais nous ne prenons l'une pour l'autre. Nous ne prenons point le doute pour l'assurance, ni affirmer pour nier, ni raisonner pour sentir : nous ne confondons pas l'espérance avec le désespoir, ni la crainte avec la colère, ni la volonté de vivre selon la raison avec celle de vivre selon les sens et les passions.

Ainsi nous connaissons distinctement les propriétés de l'âme. Voyons maintenant celles du corps.

Les propriétés du corps et des parties qui le composent, sont d'être étendues plus ou moins, d'être agitées plus vite ou plus lentement, d'être ouvertes ou d'être fermées, dilatées ou pressées, tendues ou relâchées, jointes ou séparées les unes des autres, épaisses ou déliées, capables d'être insinuées en certains endroits plutôt qu'en d'autres : choses qui appartiennent au corps, et qui en font manifestement la nourriture, l'augmentation, la diminution, le mouvement et le repos.

En voilà assez pour connaître la nature de l'âme et du corps, et l'extrême différence de l'un et de l'autre.

Digitized by Google

CHAPITRE III.

DE L'UNION DE L'AME ET DU CORPS[1].

I. L'âme est naturellement unie au corps.

Il a plu néanmoins à Dieu, que des natures si différentes fussent étroitement unies. Et il était convenable, afin qu'il y eût toutes sortes d'êtres dans le monde, qu'il s'y trouvât, et des corps qui ne fussent unis à aucun esprit, telles que sont la terre et l'eau, et les autres de cette nature; et des esprits, qui, comme Dieu même, ne fussent unis à aucun corps, tels que sont les anges; et aussi des esprits unis à un corps, telle qu'est l'âme raisonnable, à qui, comme à la dernière de toutes les créatures intelligentes, il devait échoir en partage, ou plutôt convenir naturellement de faire un même tout avec le corps qui lui est uni.

Ce corps, à le regarder comme organique, est un par la proportion et la correspondance de ses parties ; de sorte qu'on peut l'appeler un même organe, de même et à plus forte raison qu'un luth ou un orgue est appelé un seul instrument : d'où il résulte que l'âme lui doit être unie en son tout, parce qu'elle lui est unie comme à un seul organe parfait dans sa totalité.

1. L'âme, le corps, l'union de l'âme et du corps, telles sont les trois parties que l'auteur a annoncé qu'il traiterait d'abord. C'est la division indiquée par Descartes au commencement de son *Traité de l'homme*. Seulement Descartes étudie le corps avant l'âme, ce qu'explique le caractère particulièrement physiologique de son ouvrage.

Digitized by Google

II. Deux effets principaux de cette union, et deux genres d'opérations dans l'âme.

C'est cette union admirable de notre corps et de notre âme que nous avons à considérer. Et quoiqu'il soit difficile et peut-être impossible à l'esprit humain d'en pénétrer le secret[1], nous en voyons pourtant quelque fondement dans les choses qui ont été dites.

Nous avons distingué dans l'âme deux sortes d'opérations : les opérations sensitives et les opérations intellectuelles ; les unes attachées à l'altération et au mouvement des organes corporels, les autres supérieures au corps, et nées pour le gouverner.

Car il est visible que l'âme se trouve assujettie par ses sensations aux dispositions corporelles ; et il n'est pas moins clair que, par le commandement de la volonté guidée par l'intelligence, elle remue les bras, les jambes, la tête, et enfin transporte tout le corps.

Que si l'âme n'était simplement qu'intellectuelle, elle serait tellement au-dessus du corps, qu'on ne saurait par où elle y pourrait tenir ; mais parce qu'elle est sensitive, on la voit manifestement unie au corps par cet endroit-là, ou, pour mieux dire, par toute sa substance, puisqu'elle est indivisible, et qu'on peut bien en distinguer les opérations, mais non pas la partager dans son fond.

1. Bossuet revient plusieurs fois sur ce qu'a de mystérieux pour l'homme l'union de son âme et de son corps. C'est un *secret* que Dieu s'est réservé et *nous connaissons peu le fond des substances*. Même chap., art. 20. — Sa doctrine est celle de saint Augustin (*De Anima*). C'est aussi celle de Pascal qui a dit : « Incompréhensible que l'âme soit avec le corps. » Et ailleurs : « L'homme est à lui-même le plus prodigieux objet de la nature ; car il ne peut concevoir ce que c'est que corps, et encore moins ce que c'est qu'esprit, et moins qu'aucune chose comment un corps peut être uni avec un esprit. C'est là le comble de ses difficultés, et cependant c'est son propre être. » *Pensées*, art. 1er, tome I, page 8 de l'édition de M. Havet.

Digitized by Google

Dès là que l'âme est sensitive, elle est sujette au corps de ce côté-là, puisqu'elle souffre de ses mouvements, et que les sensations, les unes fâcheuses, les autres agréables, y sont attachées.

De là suit un autre effet : c'est que l'âme, qui remue les membres et tout le corps par sa volonté, le gouverne comme une chose qui lui est intimement unie, qui la fait souffrir elle-même, et lui cause des plaisirs et des douleurs extrêmement vives.

Voilà ce que nous pouvons entendre de l'union de l'âme, et elle se fait remarquer principalement par deux effets.

Le premier est que de certains mouvements du corps suivent certaines pensées ou sentiments dans l'âme ; et le second réciproquement qu'à une certaine pensée ou sentiment qui arrive à l'âme sont attachés certains mouvements qui se font en même temps dans le corps : par exemple, de ce que les chairs sont coupées, c'est-à dire séparées les unes des autres, ce qui est un mouvement dans le corps, il arrive que je sens en moi la douleur, que nous avons vue être un sentiment de l'âme ; et de ce que j'ai dans l'âme la volonté que ma main soit remuée, il arrive qu'elle l'est en effet au même moment.

Le premier de ces deux effets paraît dans les opérations où l'âme est assujettie au corps, qui sont les opérations sensitives ; et le second paraît dans les opérations où l'âme préside au corps, qui sont les opérations intellectuelles.

Considérons ces deux effets l'un après l'autre. Voyons, avant toutes choses, ce qui se fait dans l'âme ensuite des mouvements du corps, et nous verrons après ce qui arrive dans le corps ensuite des pensées de l'âme.

Digitized by Google

III. Les sensations sont attachées à des mouvements corporels qui se font en nous.

Et d'abord il est clair que tout ce qu'on appelle sentiment ou sensation, je veux dire la perception [1] des couleurs, des sons, du bon et du mauvais goût, du chaud et du froid, de la faim et de la soif, du plaisir et de la douleur, suit les mouvements et l'impression que font les objets sensibles sur nos organes corporels.

Mais pour entendre plus distinctement par quels moyens cela s'exécute, il faut supposer plusieurs choses constantes.

La première, qu'en toute sensation il se fait un contact et une impression réelle et matérielle sur nos organes, qui vient, ou immédiatement, ou originairement de l'objet.

Et déjà, pour le toucher et le goût, le contact y est palpable et immédiat. Nous ne goûtons que ce qui est immédiatement appliqué à notre langue; et à l'égard du toucher, le mot l'emporte, puisque toucher et contact c'est la même chose.

Et encore que le soleil et le feu nous échauffent, étant éloignés, il est clair qu'ils ne font impression sur notre corps qu'en la faisant sur l'air qui le touche[2]. Le même se doit dire du froid; et ainsi ces deux sensations appartenantes au toucher, se font par l'application et l'attouchement de quelque corps.

On doit croire que si le goût et le toucher demandent un contact réel, il ne sera pas moins dans les autres sens, quoiqu'il y soit plus délicat.

Et l'expérience le fait voir, même dans la vue, où

1. *Voy.* page 4, note 1. — Quelques auteurs modernes réservent absolument aussi le mot *sentiment* pour les plaisirs et les douleurs de l'âme, les émotions et les affections qui les suivent.

2. On sait aujourd'hui que le calorique rayonne dans le vide, et qu'ainsi l'air n'est pas nécessaire à sa transmission.

Digitized by Google

le contact des objets et l'ébranlement de l'organe corporel paraît le moindre; car on peut aisément sentir, en regardant le soleil, combien ses rayons directs sont capables de nous blesser : ce qui ne peut venir que d'une trop violente agitation des parties qui composent l'œil.

Mais encore que ces rayons nous blessent moins étant réfléchis, le coup en est souvent très-fort, et le seul effet du blanc et du noir nous fait sentir que les couleurs ont plus de force que nous ne pensons pour nous émouvoir. Car il est certain que le blanc écarte les nerfs optiques et que le noir, au contraire, les tient trop serrés. C'est pourquoi ces deux couleurs blessent la vue, quoique d'une manière opposée; car le blanc la dissipe et l'éblouit : ce qui paraît tellement à ceux qui voyagent parmi les neiges, pendant que la campagne en est couverte, qu'ils sont contraints de se défendre contre l'effort que cette blancheur fait sur leurs yeux, en les couvrant de quelque verre, sans quoi ils perdraient la vue. Et les ténèbres, qui font sur nous le même effet que le noir, nous font perdre la vue d'une autre sorte, lorsque les nerfs optiques, trop longtemps serrés, à la fin, deviennent immobiles, et incapables d'être ébranlés par les objets. On sent aussi à la longue, qu'un noir trop enfoncé fait beaucoup de mal; et par l'effet sensible de ces deux couleurs principales, on peut juger de celui de tous les autres.

Quant aux sons, l'agitation de l'air, et le coup qui en vient à notre oreille sont choses trop sensibles pour être révoquées en doute. On se sert du son des cloches pour dissiper les nuées. Souvent de grands cris ont tellement fendu l'air, que les oiseaux en sont tombés; d'autres ont été jetés par terre par le seul vent d'un boulet[1]. Et peut-on avoir peine à

1. Ces effets physiques sont aujourd'hui contestés.

Digitized by Google

croire que les oreilles soient agitées par le bruit, puisque même les bâtiments en sont ébranlés, et qu'on les en voit trembler ? On peut juger par là de ce que fait une plus douce agitation sur des parties plus délicates.

Cette agitation de l'air est si palpable, qu'elle se fait même sentir en d'autres parties du corps. Chacun peut remarquer ce que certains sons, comme celui d'un orgue ou d'une basse de viole, font sur son corps. Les paroles se font sentir aux extrémités des doigts situés d'une certaine façon; et on peut croire que les oreilles, formées pour recevoir cette impression, la recevront aussi beaucoup plus forte.

L'effet des senteurs nous paraît par l'impression qu'elles font sur la tête. De plus, on ne verrait pas les chiens suivre le gibier, en flairant les endroits où il a passé, s'il ne restait quelques vapeurs sorties de l'animal poursuivi. Et quand on brûle des parfums, on en voit la fumée se répandre dans toute une chambre, et l'odeur se fait sentir en même temps que la vapeur vient à nous. On doit croire qu'il sort des fumées à peu près de même nature, quoique imperceptibles, de tous les corps odoriférants, et que c'est ce qui cause tant de mauvais effets dans notre cerveau. Car il faut apprendre à juger des choses qui ne se voient pas, par celles qui se voient.

IV. Les mouvements corporels qui se font en nous dans les sensations, viennent des objets par le milieu.

Il est donc vrai qu'il se fait, dans toutes nos sensations, une impression réelle et corporelle sur nos organes; mais nous avons ajouté qu'elle vient immédiatement ou originairement de l'objet.

Elle en vient immédiatement dans le toucher et dans le goût, où l'on voit les corps appliqués par eux-mêmes à nos organes. Elle en vient originaire-

Digitized by Google

ment dans les autres sensations, où l'application de l'objet n'est pas immédiate, mais où le mouvement qui se fait en vient jusqu'à nous tout du long de l'air, par une parfaite continuité.

C'est ce que l'expérience nous découvre aussi certainement que tout le reste que nous avons dit. Un corps interposé m'empêche de voir le tableau que je regardais : quand le milieu est transparent, selon la nature dont il est, l'objet vient à moi différemment; l'eau, qui rompt la ligne droite, le courbe à mes yeux; les verres, selon qu'ils sont colorés ou taillés, en changent les couleurs, les grandeurs et les figures; l'objet se grossit ou s'apetisse, ou se renverse ou se redresse, ou se multiplie. Il faut donc premièrement, qu'il se commence quelque chose sur l'objet même, et c'est la réflexion de quelque rayon du soleil, ou d'un autre corps lumineux; et il faut, secondement, que cette réflexion, qui se commence à l'objet, se continue tout le long de l'air jusqu'à mes yeux: ce qui montre que l'impression qui se fait sur moi vient originairement de l'objet même.

Il en est de même de l'agitation qui cause les sons, et de la vapeur qui excite les senteurs. Dans l'ouïe, le corps résonnant qui cause le bruit doit être agité : et on y sent au doigt un trémoussement tant que le bruit dure. Dans l'odorat, une vapeur doit s'exhaler du corps odoriférant; et dans l'un et dans l'autre sens, si le corps qui agite l'air rompt le coup qui venait à nous, nous ne sentons rien.

Ainsi dans les sensations, à n'y regarder seulement que ce qu'il y a dans le corps, nous trouvons trois choses à considérer, l'objet, le milieu, et l'organe même : par exemple, les yeux et les oreilles.

Digitized by Google

V. Les mouvements de nos cœurs, auxquels les sensations sont attachées, sont les mouvements des nerfs.

Mais comme ces organes sont composés de plusieurs parties, pour savoir précisément quelle est le propre instrument destiné par la nature pour les sensations, il ne faut que se souvenir qu'il y a en nous certains petits filets qu'on appelle nerfs, qui prennent leur origine dans le cerveau[1], et qui de là se répandent dans tout le corps.

Souvenons-nous aussi qu'il y a des nerfs particuliers attribués par la nature à chaque sens. Il y en a pour les yeux, pour les oreilles, pour l'odorat, pour le goût; et comme le toucher se répand par tout le corps, il y a aussi des nerfs répandus partout dans les chairs. Enfin, il n'y a point de sentiment où il n'y a point de nerfs, et les parties nerveuses sont les plus sensibles. C'est pourquoi tous les philosophes sont d'accord, que les nerfs sont le propre organe des sens.

Nous avons vu, outre cela, que les nerfs aboutissent tous au cerveau, et qu'ils sont pleins des esprits qu'il y envoie continuellement; ce qui doit les tenir toujours tendus pendant que l'animal veille[2]. Tout cela supposé, il sera facile de déterminer le mouvement précis auquel la sensation est attachée; et enfin tout ce qui regarde tant la nature que

1. *Voy.* p. 76, note 2.

2. La *tension* des nerfs n'est pas mieux établie que leur réplétion par les esprits animaux; leur *ébranlement*, ou du moins la transmission jusqu'au cerveau d'un mouvement imprimé par le contact des corps à leurs extrémités est donc bien loin d'être prouvé. Bossuet lui-même (art. VIII) convient que l'*ébranlement des nerfs n'est ni senti, ni connu; que tout ce que nous en savons vient du raisonnement.* De là le vague des explications par lesquelles il cherche à rattacher la sensation à l'*ébranlement des nerfs* en quoi il fait consister l'impression.

Digitized by Google

l'usage des sensations, en tant qu'elles servent au corps et à l'âme.

C'est ce qui sera expliqué en douze propositions dont les six premières feront voir les sensations attachées au mouvement des nerfs et les six autres expliqueront l'usage que l'âme fait des sensations, et l'instruction qu'elle en reçoit, tant pour le corps que pour elle-même.

VI. Six propositions qui expliquent comment les sensations sont attachées à l'ébranlement des nerfs.

Proposition I. *Les nerfs sont ébranlés par les objets du dehors qui frappent les sens.*

C'est de quoi on ne peut douter dans le toucher, où l'on voit des corps appliqués immédiatement sur le nôtre, qui étant en mouvement ne peuvent manquer d'ébranler les nerfs qu'ils trouvent répandus partout. L'air chaud ou froid qui nous environne doit avoir un effet semblable. Il est clair que l'un dilate les parties du corps, et que l'autre les resserre; ce qui ne peut être sans quelque ébranlement des nerfs. Le même doit arriver dans les autres sens, où nous avons vu que l'altération de l'organe n'est pas moins réelle. Ainsi les nerfs de la langue seront touchés et ébranlés par le suc exprimé des viandes : les nerfs auditifs, par l'air qui s'agite au mouvement des corps résonnants : les nerfs de l'odorat, par les vapeurs qui sortent des corps : les nerfs optiques, par les rayons ou directs ou réfléchis du soleil, ou d'un autre corps lumineux; autrement les coups que nous recevons, non-seulement du soleil trop fixement regardé, mais encore du blanc et du noir, ne seraient pas aussi forts que nous les avons remarqués. Enfin, généralement, dans toutes les sensations, les nerfs sont frappés par quelque objet; et il

Digitized by Google

est aisé d'entendre que des filets si déliés et si bien tendus ne peuvent manquer d'être ébranlés aussitôt qu'ils sont touchés avec quelque force.

PROPOSITION II. *Cet ébranlement des nerfs frappés par les objets se continue jusqu'au dedans de la tête et du cerveau.*

La raison est que les nerfs sont continués jusque-là; ce qui fait qu'ils portent, par nécessité, au dedans le mouvement et les impressions qu'ils reçoivent du dehors.

Cela s'entend aisément par le mouvement d'une corde, ou d'un filet bien tendu, qu'on ne peut mouvoir à une de ses extrémités, sans que l'autre soit ébranlée à l'instant, à moins qu'on n'arrête le mouvement au milieu.

Les nerfs sont semblables à cette corde ou à ce filet; avec cette différence, qu'ils sont sans comparaison plus déliés, et pleins outre cela d'un esprit très-vif et très-vite[1], c'est-à-dire d'une subtile vapeur qui coule sans cesse au dedans, et les tient tendus, de sorte qu'ils sont remués par les moindres impressions du dehors, et les portent fort promptement au dedans de la tête, où est leur racine[2].

PROPOSITION III. *Le sentiment est attaché à cet ébranlement des nerfs.*

Il n'y a point en cela de difficulté; et puisque les nerfs sont le propre organe des sens, il est clair que c'est à l'impression qui se fait dans cette partie que la sensation doit être attachée.

De là il doit arriver qu'elle s'excite toutes les fois que les nerfs sont ébranlés, qu'elle dure autant que

1. *Voy.* p. 68, note 2. | 2. *Voy.* p. 79, note 1.

Digitized by Google

dure l'ébranlement des nerfs, et au contraire, que les mouvements qui n'ébranlent point les nerfs ne sont point sentis : et l'expérience fait voir que la chose arrive ainsi.

Premièrement, nous avons vu qu'il y a toujours quelque contact de l'objet, et par là quelque ébranlement dans les nerfs, lorsque la sensation s'excite.

Et sans même qu'aucun objet extérieur frappe nos oreilles, nous y sentons certains bruits qui ne peuvent arriver que de ce que des humeurs qui se jettent sur le tympan, l'ébranlent en diverses sortes; ce qui fait sentir des tintements plus ou moins clairs, selon que les nerfs sont diversement touchés

Par une raison semblable, on voit des étincelles de lumière s'exciter au mouvement de l'œil frappé, ou de la tête heurtée; et rien ne les fait paraître que l'ébranlement causé par ces coups dans les nerfs, au mouvement desquels la perception de la lumière est naturellement attachée.

Et ce qui le justifie, ce sont ces couleurs changeantes que nous continuons de voir, même après avoir fermé les yeux, lorsque nous les avons tenus quelque temps arrêtés sur une grande lumière, ou sur un objet mêlé de différentes couleurs, surtout quand elles sont éclatantes.

Comme alors l'ébranlement des nerfs optiques a dû être fort violent, il doit durer quelque temps, quoique plus faible, après que l'objet a disparu : c'est ce qui fait que la perception d'une grande et vive lumière se tourne en couleurs plus douces, et que l'objet qui nous avait éblouis par ses couleurs variées, nous laisse, en se retirant, quelques restes d'une semblable vision.

Si ces couleurs semblent vaguer au milieu de l'air, si elles s'affaiblissent peu à peu, si enfin elles se dissipent; c'est que le coup que donnait l'objet présent ayant cessé, le mouvement qui reste dans le nerf est

Digitized by Google

moins fixe, qu'il se ralentit, et enfin s'accoise[1] tout à fait.

La même chose arrive à l'oreille, lorsque étonnée par un grand bruit, elle en conserve quelque sentiment après même que l'agitation a cessé dans l'air.

C'est par la même raison que nous continuons quelque temps à avoir chaud dans un air froid, et à avoir froid dans un air chaud; parce que l'impression causée dans les nerfs, par la présence de l'objet, subsiste encore.

Supposé, par exemple, que l'altération que cause le feu dans ma main et dans les nerfs qu'il y rencontre, soit une grande agitation de toutes les parties, qui irait enfin à les dissoudre et à les réduire en cendre : et au contraire, que l'impression qu'y fait le froid, soit d'arrêter le mouvement des parties en les tenant pressées les unes contre les autres, ce qui causerait à la fin un entier engourdissement; il est clair que tant que dure cette altération, le sentiment du froid et du chaud doit durer aussi, quoique je me sois retiré de l'air glacé et de l'air brûlant.

Mais comme après qu'on a éloigné les objets qui faisaient cette impression sur les organes, elle s'affaiblit, et qu'ils reviennent peu à peu à leur naturel, il doit aussi arriver que la sensation diminue; et la chose ne manque pas de se faire ainsi.

Ce qui fait durer si longtemps la douleur de la goutte ou de la colique, c'est la continuelle régénération de l'humeur mordicante qui la fait naître, et qui ne cesse de picoter ou de tirailler les nerfs[2].

La douleur de la faim et de la soif vient d'une cause semblable. Ou le gosier desséché se resserre et tire les nerfs, ou les eaux fortes que l'estomac envoie des environs dans son fond, pour y faire la

1. Vieux mot qui signifie devenir tranquille ou *coi*.

2. Explications aujourd'hui surannées.

Digitized by Google

digestion des viandes, se tournent contre lui, et piquent ses nerfs, jusqu'à ce qu'on leur ait donné, en mangeant, une matière plus propre à les exercer.

Pour la douleur d'une plaie, si elle se fait sentir longtemps après le coup donné, c'est à cause de l'impression violente qu'il a faite sur la partie, et à cause de l'inflammation et des accidents qui surviennent, par lesquels le picotement des nerfs est continué.

Il est donc vrai que le sentiment s'élève par le mouvement du nerf, et dure par la continuation de cet ébranlement. Et il est vrai aussi que les mouvements qui n'ébranlent pas les nerfs ne sont point sentis : ce qui fait que l'on ne se sent point croître, et qu'on ne sent non plus comment l'aliment s'incorpore à toutes les parties, parce qu'il ne se fait dans ce mouvement aucun ébranlement des nerfs, comme on l'entendra aisément, si on considère combien est douce l'insinuation de l'aliment dans les parties qui le reçoivent.

Ce qui vient d'être expliqué dans cette troisième proposition, sera confirmé par les suivantes.

PROPOSITION IV. *L'ébranlement des nerfs, auquel le sentiment est attaché, doit être considéré dans toute son étendue, c'est-à-dire en tant qu'il se communique d'une extrémité à l'autre des parties du nerf qui sont frappées au dehors, jusqu'à celles qui sont cachées dans le cerveau.*

L'expérience le fait voir. C'est pour cela qu'on bande les nerfs au-dessus quand on veut couper au-dessous, afin que le mouvement se porte plus languissamment dans le cerveau, et que la douleur soit moins vive. Que si on pouvait tout à fait arrêter le mouvement du nerf au milieu, il n'y aurait point du tout de sentiment.

Digitized by Google

On voit aussi que, dans le sommeil, on ne sent pas quand on est touché légèrement, parce que les nerfs étant détendus, ou il ne s'y fait aucun mouvement, ou il est trop léger pour se communiquer jusqu'au dedans de la tête.

PROPOSITION V. *Quoique le sentiment soit principalement uni à l'ébranlement du nerf au dedans du cerveau, l'âme, qui est présente à tout le corps, rapporte le sentiment qu'elle reçoit, à l'extrémité où l'objet frappe.*

Par exemple, j'attribue la vue d'un objet à l'œil tout seul, le goût à la seule langue ou au seul gosier; et si je suis blessé au bout du doigt, je dis que j'ai mal au doigt, sans songer seulement si j'ai un cerveau, ni s'il s'y fait quelque impression.

De là vient qu'on voit souvent que ceux qui ont la jambe coupée ne laissent pas de sentir du mal au bout du pied, de dire qu'il leur démange, et de gratter leur jambe de bois; parce que le nerf qui répondait au pied et à la jambe étant ébranlé dans le cerveau, il se fait un sentiment que l'âme rapporte à la partie coupée, comme si elle subsistait encore.

Et il fallait nécessairement que la chose arrivât ainsi. Car encore que la jambe soit emportée avec les bouts des nerfs qui y étaient, le reste en demeure dans le cerveau, capable des mêmes mouvements qu'il avait auparavant, et même très-disposé à les faire, tant à cause qu'il a été formé pour cela, qu'à cause qu'il y est accoutumé, et par là déjà plié à ces mouvements. S'il arrive donc que le nerf qui répondait à la jambe, ébranlé par les esprits ou par les humeurs, vienne à faire le mouvement qu'il faisait lorsque la jambe étoit encore unie au corps, il est clair qu'il se doit exciter en nous un sentiment semblable, et que nous le rapporterons encore à la

Digitized by Google

partie à laquelle la nature avait appris à le rapporter.

Néanmoins cette partie du nerf, qui reste dans le cerveau, n'étant plus frappée des objets accoutumés, elle doit perdre insensiblement, et avec le temps, la disposition qu'elle avait à son mouvement ordinaire; et c'est pourquoi ces douleurs qu'on sent aux parties blessées cessent à la fin : à quoi sert aussi beaucoup la réflexion que nous faisons que nous n'avons plus de jambe.

Quoi qu'il en soit, cette expérience confirme que le sentiment de l'âme est attaché à l'ébranlement du nerf, en tant qu'il se fait dans le cerveau, et fait voir aussi que ce sentiment est rapporté naturellement à l'endroit extérieur du corps où se fait le contact du nerf et de l'objet.

PROPOSITION VI. *Quelques-uns de nos sentiments se terminent à un objet, et les autres non.*

Cette différence des sensations, déjà touchée dans le chapitre *de l'Ame*[1], mérite, par son importance, encore un peu d'explication. Nous n'aurons, pour bien entendre la chose, qu'à écouter nos expériences.

Toutes les fois que l'ébranlement des nerfs vient du dedans, par exemple, lorsque quelque humeur formée au dedans de nous se jette sur quelque partie et y cause de la douleur, nous ne rapportons cette sensation à aucun objet, et nous ne savons d'où elle nous vient.

La goutte nous prend à la main ; une humeur âcre picote nos yeux; le sentiment douloureux qui suit de ces mouvements n'a aucun objet.

1. Voyez à l'art. III, p. 40.— Les développements donnés par l'auteur à la cinquième et à la sixième proposition ne sont pas moins exacts qu'intéressants.

Digitized by Google

C'est pourquoi généralement, dans toutes les sensations que nous rapportons aux parties intérieures de notre corps, nous n'apercevons aucun objet qui les cause ; par exemple, les douleurs de tête, ou d'estomac, ou d'entrailles : dans la faim et dans la soif, nous sentons simplement de la douleur en certaines parties ; mais une sensation si vive ne nous fait pas regarder un certain objet, parce que tout l'ébranlement vient du dedans.

Au contraire, quand l'ébranlement des nerfs vient du dehors, notre sensation ne manque jamais de se terminer à quelque objet qui est hors de nous. Les corps qui nous environnent nous paraissent, dans la vision, comme tapissés par les couleurs : nous attribuons aux viandes le bon ou le mauvais goût : qui est arrêté, se sent arrêté par quelque chose : qui est battu, sent venir les coups de quelque chose qui le frappe : on sent pareillement et les sons et les odeurs comme venus du dehors, et ainsi du reste.

Mais encore que cela s'observe dans toutes ces sensations, ce n'est pas avec la même netteté : car, par exemple, on ne sent pas si distinctement d'où viennent les couleurs, ou la lumière regardée directement : dont la raison est que la vision se fait en ligne droite, et que les objets ne viennent à l'œil que du côté où il est tourné ; au lieu que les sons et les odeurs viennent de tous côtés indifféremment, et par des lignes souvent rompues au milieu de l'air, qui ne peuvent par conséquent se rapporter à un endroit fixe.

Il faut aussi remarquer, touchant les objets, qu'ordinairement on n'en voit qu'un, quoique le sens ait un double organe ; je dis, ordinairement, parce qu'il arrive quelquefois que les deux yeux doublent les objets ; et voici sur ce sujet quelle est la règle.

Quand on change la situation naturelle des organes, par exemple, quand on presse l'œil, en sorte que

Digitized by Google

les nerfs optiques ne sont point frappés en même sens, alors l'objet paraît double en des lieux différents, quoiqu'en l'un plus obscur qu'en l'autre; de sorte que visiblement il s'excite deux sensations distinctes. Mais quand les deux yeux demeurent dans leur situation, comme deux cordes semblables montées sur un même ton et touchées en même temps de la même force ne rendent qu'un même son à notre oreille, ainsi les nerfs des deux yeux, touchés de la même sorte, ne présentent à l'âme qu'un seul objet, et ne lui font remarquer qu'une sensation. La raison en est évidente : puisque les deux nerfs touchés de même ont un même rapport à l'objet, ils le doivent par conséquent faire voir tout à fait un, sans aucune diversité, ni de couleur, ni de situation, ni de figure.

Il est donc absolument impossible que nous ayons en ce cas deux sensations qui nous paraissent distinctes, parce que leur parfaite ressemblance, et leur rapport uniforme au même objet, ne permet pas à l'âme de les distinguer : au contraire, elles doivent s'y unir ensemble, comme choses qui conviennent en tout point. Et ce qui doit résulter de leur union, c'est qu'elles soient plus fortes étant unies que séparées; en sorte qu'on voie un peu mieux de deux yeux que d'un, comme l'expérience le montre[1].

Voilà ce qu'il y avait à considérer sur la nature et les différences des sensations, en tant qu'elles appartiennent au corps et à l'âme, et qu'elles dépen-

1. L'auteur a déjà touché ce point au commencement de l'art. III, chap. 1er. — Sur les diverses questions soulevées ici et dans l'article suivant relativement aux conditions de l'exercice des sens, aux notions qu'ils nous fournissent et au parti que l'on peut tirer de ces notions, on consultera avec fruit les *Recherches de Reid sur l'entendement humain*, t. II de la traduction de ses œuvres par Th. Jouffroy. La physiologie de Reid est d'ailleurs bien plus exacte.

Digitized by Google

dent de leur concours. Avant que de passer à l'usage que l'âme en fait, et pour le corps, et pour elle-même, il est bon de recueillir ce qui vient d'être expliqué, et d'y faire un peu de réflexion.

VII. Réflexions sur la doctrine précédente.

Si nous l'avons bien compris, nous avons vu qu'il se fait en toutes les sensations un mouvement enchaîné qui commence à l'objet et se termine au dedans du cerveau.

Il n'est pas besoin de parler ni du toucher ni du goût, où l'application de l'objet est immédiate, et trop palpable pour être niée. A l'égard des trois autres sens, nous avons dit que, dans la vue, le rayon doit se réfléchir de dessus l'objet; que dans l'ouïe, le corps résonnant doit être agité; enfin, que dans l'odorat, une vapeur doit s'exhaler du corps odoriférant.

Voilà donc un mouvement qui se commence à l'objet; mais ce n'est rien, s'il ne continue dans tout le milieu qui est entre l'objet et nous.

C'est ici que nous avons remarqué ce que peuvent les vents et l'eau, et les autres corps interposés, opaques et non transparents, pour empêcher les objets et leur effet naturel.

Mais posons qu'il n'y ait rien, dans le milieu, qui empêche le mouvement de se continuer jusqu'à moi; ce n'est pas assez. Si je ferme les yeux, ou que je bouche les oreilles et les narines, les rayons réfléchis, et l'air agité, et la vapeur exhalée, viendront à moi inutilement : il faut donc que ce mouvement, qui a commencé à l'objet, et s'est étendu dans le milieu, se continue encore dans les organes. Et nous avons reconnu qu'il se pousse le long des nerfs jusqu'au dedans du cerveau.

Toute cette suite de mouvements enchaînés et con-

Digitized by Google

tinués est nécessaire pour la sensation, et c'est après tout cela qu'elle s'excite dans l'âme.

Mais le secret de la nature, ou, pour mieux parler, celui de Dieu, est d'exciter la sensation lorsque l'enchaînement finit, c'est-à-dire lorque le nerf est ébranlé dans le cerveau, et de faire qu'elle se termine à l'endroit où l'enchaînement commence, c'est-à-dire à l'objet même, comme nous l'avons expliqué.

Par là, il sera aisé d'entendre de quoi nous instruisent les sensations, et à quoi nous sert cette instruction, tant pour le corps que pour l'âme.

Pour cela, remettons-nous bien dans l'esprit les quatre choses que nous venons d'observer dans les sensations, c'est-à-dire, ce qui se fait dans l'objet, ce qui se fait dans le milieu, ce qui se fait dans nos organes, ce qui se fait dans notre âme, c'est-à-dire la sensation elle-même, dont tout le reste a été la préparation.

VIII. Six propositions, qui font voir de quoi l'âme est instruite par les sensations, et l'usage qu'elle en fait, tant pour le corps que pour elle-même.

PROPOSITION VII. *Ce qui se fait dans les nerfs, c'est-à-dire l'ébranlement auquel le sentiment est attaché, n'est ni senti ni connu.*

Quand nous voyons, quand nous écoutons, ou que nous goûtons, nous ne sentons ni ne connaissons en aucune manière ce qui se fait dans notre corps ou dans nos nerfs, et dans notre cerveau, ni même si nous avons un cerveau et des nerfs. Tout ce que nous apercevons, c'est qu'à la présence de certains objets, il s'excite en nous divers sentiments; par exemple, ou un sentiment de plaisir ou un sentiment de douleur, ou un bon ou un mauvais goût; et ainsi du reste. Ce bon et ce mauvais goût se trouve attaché à certains mouvements des organes,

Digitized by Google

c'est-à-dire des nerfs; mais ce bon et ce mauvais goût ne nous fait rien sentir ni apercevoir de ce qui se fait dans les nerfs.

Tout ce que nous en savons nous vient du raisonnement, qui n'appartient pas à la sensation et n'y sert de rien.

PROPOSITION VIII. *Non-seulement nous ne sentons pas ce qui se fait dans nos nerfs, c'est-à-dire leur ébranlement; mais nous ne sentons non plus ce qu'il y a dans l'objet qui le rend capable de les ébranler, ni ce qui se fait dans le milieu par où l'impression de l'objet vient jusqu'à nous.*

Cela est constant par l'expérience. La vue ne nous rapporte pas les diverses réflexions de la lumière qui se font dans les objets, et dont nos yeux sont frappés; ni comme il faut que l'objet ou le milieu soient faits pour être opaques ou transparents, pour causer les réflexions ou les réfractions, et les autres accidents semblables; ni pourquoi le blanc ou le noir dilatent nos nerfs ou les resserrent, et ainsi des autres couleurs, L'ouïe ne nous fait sentir ni l'agitation de l'air, ni celle des corps résonnants, que nous pourrions ignorer si nous ne la savions d'ailleurs. L'odorat ne nous dit rien des vapeurs qui nous affectent, ni le goût, des sucs exprimés sur notre langue, ni comment ils doivent être faits pour nous causer ou du plaisir ou de la douleur, de la douceur ou de l'aigreur ou de l'amertune. Enfin, le toucher ne nous apprend pas ce qui fait que l'air chaud ou froid dilate ou ferme nos pores, et cause à tout notre corps, principalement à nos nerfs, des agitations si différentes.

Lorsque nous nous sentons enfoncer dans l'eau et dans les corps mous, ce qui nous fait sentir cet enfoncement, c'est que le froid ou le chaud que nous ne

Digitized by Google

sentions qu'à une partie, s'étend plus avant; mais pour savoir ce qui fait que ce corps nous cède, le sens ne nous en dit mot.

Il ne nous dit non plus pourquoi les corps nous résistent, et à regarder la chose de près, ce que nous sentons alors, c'est seulement la douleur qui s'excite ou qui se commence par la rencontre des corps durs et mal polis, dont la dureté blesse le nôtre plus tendre.

Si l'eau et les corps humides s'attachent à notre peau, et s'y font sentir, le sens ne découvre pas la délicatesse de leurs parties, qui les rend capables d'entrer dans nos pores, et de s'y tenir attachées; ni pourquoi les corps secs n'en font autant qu'étant réduits en poussière; ni d'où vient la différence que nous sentons entre la poudre et les gouttes d'eau qui s'attachent à notre main. Tout cela n'est point aperçu précisément par le toucher; et enfin aucun de nos sens ne peut seulement soupçonner pourquoi il est touché par ces objets.

Toutes les choses que je viens de remarquer n'ont besoin, pour être entendues, que d'une simple exposition. Mais on ne peut se la faire à soi-même trop claire ni trop précise, si on veut comprendre la différence du sens et de l'entendement, dont on est sujet à confondre les opérations.

PROPOSITION IX. *En sentant, nous apercevons seulement la sensation elle-même, mais quelquefois terminée à quelque chose qu'on appelle objet.*

Pour ce qui est de la sensation, il n'est pas besoin de prouver qu'elle est aperçue en sentant[1]; chacun en est à soi-même un bon témoin, et celui qui sent n'a pas besoin d'en être averti.

C'est pourtant par quelque autre chose que la

1. C'est ce que Bossuet appelle ailleurs « l'évidence du sentiment et de l'expérience. » *Traité du libre arbitre*, chap. II.

Digitized by Google

sensation que nous connaissons la sensation[1] ; car elle ne peut pas réfléchir sur elle-même, et se tourne toute à l'objet auquel elle est terminée

Ainsi le vrai effet de la sensation est de nous aider à discerner les objets. En effet, nous distinguons les choses qui nous touchent ou nous environnent, par les sensations qu'elles nous excitent; et c'est comme une enseigne que la nature nous a donnée pour les connaître[2].

Mais, avec tout cela, il paraît, par les choses qui ont été dites, qu'en vertu de la sensation précisément prise, nous ne connaissons rien du tout du fond de l'objet; nous ne savons, ni de quelles parties il est composé, ni quel en est l'arrangement, ni pourquoi il est propre à nous renvoyer les rayons, ou à exhaler certaines vapeurs, ou à exciter dans l'air tant de divers mouvements qui font la diversité des sons, et ainsi du reste. Nous remarquons seulement que nos sensations se terminent à quelque chose hors de nous, dont pourtant nous ne savons rien, sinon qu'à sa présence il se fait en nous un certain effet, qui est la sensation.

Il semblerait qu'une perception[3] de cette nature ne serait guère capable de nous instruire. Nous recevons pourtant de grandes instructions par le moyen de nos sens; et voici comment.

PROPOSITION X. *Les sensations servent à l'âme à s'instruire de ce qu'elle doit ou rechercher ou fuir pour la conservation du corps qui lui est uni.*

1. C'est par la conscience, que l'on appelait autrefois le sens intime.

2. Ce caractère qu'a la sensation d'être le signe ou l'*enseigne* des objets extérieurs a été très-étudié de nos jours. Jouffroy l'appelait le *caractère instructif* de la sensation, expression évidemment empruntée à Bossuet qui dit un peu plus loin : « Le plaisir et la douleur servent à l'âme d'instruction. »

3. Une sensation. *Voy.* la note 1 de la page 4.

Digitized by Google

L'expérience justifie cet usage des sensations; et c'est peut-être la première fin que la nature se propose en nous les donnant; mais à cela il faut ajouter quelque chose que nous allons dire.

PROPOSITION XI. *L'instruction que nous recevons par les sensations serait imparfaite, ou plutôt nulle, si nous n'y joignions la raison.*

Ces deux propositions seront éclaircies toutes deux ensemble, et il ne faut que s'observer soi-même pour les entendre.

La douleur nous fait connaître que tout le corps, ou quelqu'une de ses parties est mal disposée, afin que l'âme soit sollicitée à fuir ce qui cause le mal, et à y donner remède.

C'est pourquoi il a fallu que la douleur se rapportât, ainsi qu'il a été dit, à la partie offensée, parce que l'âme est instruite, par ce moyen, à appliquer le remède où est le mal.

Il en est de même du plaisir; celui que nous avons à manger et à boire nous sollicite à donner au corps les aliments nécessaires, et nous fait employer à cet usage les parties où nous ressentons le plaisir du goût.

Car les choses sont tellement disposées, que ce qui est convenable au corps est accompagné de plaisir, comme ce qui lui est nuisible est accompagné de douleur : de sorte que le plaisir et la douleur servent à intéresser l'âme dans ce qui regarde le corps, et l'obligent à chercher les choses qui en font la conservation.

Ainsi quand le corps a besoin de nourriture ou de rafraîchissement, il se fait en l'âme une douleur qu'on appelle faim et soif, et cette douleur nous sollicite à manger et à boire.

Le plaisir s'y mêle aussi, pour nous y engager

Digitized by Google

plus doucement. Car outre que nous sentons du plaisir à faire cesser la douleur de la faim et de la soif, le manger et le boire nous causent d'eux-mêmes un plaisir particulier qui nous pousse encore davantage à donner au corps les choses dont il a besoin.

C'est en cette sorte que le plaisir et la douleur servent à l'âme d'instruction, pour lui apprendre ce qu'elle doit au corps; et cette instruction est utile, pourvu que la raison y préside. Car le plaisir, de lui-même, est un trompeur; et quand l'âme s'y abandonne sans raison, il ne manque jamais de l'égarer, non seulement en ce qui la touche, comme quand il lui fait abandonner la vertu, mais encore en ce qui touche le corps, puisque souvent la douceur du goût nous porte à manger et à boire tellement à contre-temps, que l'économie du corps en est troublée.

Il y a aussi des choses qui nous causent beaucoup de douleur, et toutefois qui ne laissent pas d'être dans la suite un grand remède à nos maux

Enfin, toutes les autres sensations qui se font en nous servent à nous instruire. Car chaque sensation différente présuppose naturellement quelque diversité dans les objets. Ainsi, ce que je vois jaune, est autre que ce que je vois vert; ce qui est amer au goût, est autre que ce qui est doux; ce que je sens chaud, est autre que ce que je sens froid. Et si un objet qui me causait une sensation commence à m'en causer une autre, je connais par là qu'il est arrivé quelque changement. Si l'eau qui me semble froide commence à me sembler chaude, c'est que depuis elle aura été mise sur le feu. Et cela, c'est discerner les objets, non point en eux-mêmes, mais par les effets qu'ils font sur nos sens, comme par une marque posée au dehors. A cette marque, l'âme distingue les choses qui sont autour d'elle, et juge par quel endroit elles peuvent faire du bien ou du mal au corps.

Digitized by Google

Mais il faut encore en cela que la raison nous dirige, sans quoi nos sens pourraient nous tromper. Car le même objet, vu à même distance, me paraît grand dès que je l'estime plus éloigné, et me paraît moindre dès que je l'estime plus près; par exemple, la lune me paraît plus grande étant vue à l'horizon, et plus petite quand elle est fort élevée, quoiqu'en l'une et l'autre position, elle soit vue précisément sous le même angle, c'est-à-dire à même distance. Le même bâton, qui me paraît droit dans l'air, me paraît courbe dans l'eau. La même eau, quand elle est tiède, si j'ai la main chaude, me paraît froide; et si je l'ai froide, me paraît chaude. Tout me paraît vert à travers un verre de cette couleur; et par la même raison, tout me paraît jaune, lorsque la bile, jaune elle-même, s'est répandue sur mes yeux. Quand la même humeur se jette sur la langue, tout me paraît amer. Lorsque les nerfs qui servent à la vue et à l'ouïe sont agités au dedans, il se forme des étincelles, des couleurs, des bruits confus ou des tintements qui ne sont attachés à aucun objet sensible. Les illusions de cette sorte sont infinies[1].

L'âme serait donc souvent trompée, si elle se fiait à ses sens sans consulter la raison. Mais elle peut profiter de leur erreur; et toujours, quoi qu'il arrive, lorsque nous avons des sensations nouvelles, nous sommes avertis par là qu'il s'est fait quelque changement, ou dans les objets qui nous paraissent, ou dans le milieu par où nous les apercevons, ou même dans les organes de nos sens. Dans les objets, quand

1. On trouve dans les OEuvres de Reid, t. II et t. III de l'édition de Jouffroy, une étude également intéressante et plus complète des illusions des sens. Quant aux derniers exemples allégués ici, il faut remarquer que rien ne démontre l'agitation spontanée des nerfs de la vue et de l'ouïe comme cause des hallucinations de ces deux sens. La conclusion tirée par l'auteur qu'il s'est fait un changement dans l'organe est de toute évidence; mais on ignore quel est ce changement.

Digitized by Google

ils sont changés, comme quand de l'eau froide devient chaude, ou que des feuilles, auparavant vertes, deviennent pâles étant desséchées. Dans le milieu, quand il est tel qu'il empêche ou qu'il rompt l'action de l'objet, comme quand l'eau rompt la ligne du rayon qu'un bâton renvoie à nos yeux. Dans l'organe des sens, quand ils sont notablement altérés par les humeurs qui s'y jettent, ou par d'autres causes semblables.

Au reste, quand quelqu'un de nos sens nous trompe, nous pouvons aisément rectifier ce mauvais jugement par le rapport des autres sens, et par la raison. Par exemple, quand un bâton paraît courbé à nos yeux étant dans l'eau, outre que, si on l'en retire, la vue se corrigera elle-même, le toucher que nous sentirons affecté comme il a accoutumé de l'être quand les corps sont droits, et la raison seule, qui nous fera voir que l'eau ne peut pas tout d'un coup l'avoir rompu, nous peut redresser [1]. Si tout me paraît amer au goût ou que tout semble jaune à ma vue, la raison me fera connaître que cette uniformité ne peut pas être venue tout à coup aux choses où auparavant j'ai senti tant de différence; et ainsi je connaîtrai l'altération de mes organes, que je tâcherai de remettre en leur naturel

Ainsi nos sensations ne manquent jamais de nous instruire, je dis même quand elles nous trompent, et nos deux propositions demeurent constantes.

PROPOSITION XII. *Outre le secours que donnent les sens à notre raison pour entendre les besoins du corps, ils l'aident aussi beaucoup à connaître toute la nature.*

Car notre âme a en elle-même des principes de

1. « Quand l'eau courbe un bâton, ma raison le redresse, » a dit la Fontaine, dans sa fable d'*Un animal dans la lune*, où il passe en revue plusieurs illusions des sens.

Digitized by Google

vérité éternelle, et un esprit de rapport, c'est-à-dire des règles de raisonnement, et un art de tirer des conséquences. Cette âme ainsi formée, et pleine de ces lumières, se trouve unie à un corps si petit, à la vérité, qu'il est moins que rien à l'égard de cet univers immense; mais qui pourtant a ses rapports avec ce grand tout, dont il est une si petite partie. Et il se trouve composé de sorte qu'on dirait qu'il n'est qu'un tissu de petites fibres infiniment déliées, disposées d'ailleurs avec tant d'art, que des mouvements très-forts ne les blessent pas, et que toutefois les plus délicats ne laissent pas d'y faire leurs impressions; en sorte qu'il lui en vient de très-remarquables et de la lune et du soleil, et même des sphères les plus hautes, quoique éloignées de nous par des espaces incompréhensibles. Or l'union de l'âme et du corps se trouve faite de si bonne main, enfin l'ordre y est si bon, et la correspondance si bien établie, que l'âme, qui doit présider, est avertie par ses sensations de ce qui se passe dans ce corps et aux environs, jusqu'à des distances infinies. Car, comme ces sensations ont leur rapport à certaines dispositions de l'objet, ou du milieu, ou de l'organe, ainsi qu'il a été dit; à chaque sensation l'âme apprend des choses nouvelles, dont quelques-unes regardent la substance du corps qui lui est uni, et la plupart n'y servent de rien. Car que sert, par exemple, au corps humain la vue de ce nombre prodigieux d'étoiles qui se découvrent à nos yeux pendant la nuit? Et même, en considérant ce qui profite au corps, l'âme découvre par occasion une infinité d'autres choses; en sorte que, du corps où elle est enfermée, elle tient à tout, et voit tout l'univers se venir, pour ainsi dire, marquer sur ce corps, comme le cours du soleil se marque sur un cadran. Elle apprend donc, par ce moyen, des particularités considérables, comme le cours du soleil; le flux et le

Digitized by Google

reflux de la mer; la naissance, l'accroissement, les propriétés différentes des animaux, des plantes, des minéraux; et autres choses innombrables, les unes plus grandes, les autres plus petites, mais toutes enchaînées entre elles. De ces particularités elle compose l'histoire de la nature, dont les faits sont toutes les choses qui frappent nos sens[1]. Et par un esprit de rapport, elle a bientôt remarqué combien ces faits sont suivis. Ainsi elle rapporte l'un à l'autre : elle compte, elle mesure, elle observe les oppositions et le concours, les effets du mouvement et du repos, l'ordre, les proportions, les correspondances, les causes particulières et universelles, celles qui font aller les parties, et celle qui tient tout en état. Ainsi, joignant ensemble les principes universels qu'elle a dans l'esprit, et les faits particuliers qu'elle apprend par le moyen des sens, elle voit beaucoup dans la nature, et en sait assez pour juger que ce qu'elle n'y voit pas encore est le plus beau; tant il a été utile de faire des nerfs qui pussent être touchés de si loin, et d'y joindre des sensations par lesquelles l'âme est avertie de si grandes choses.

IX. De l'imagination et des passions, et de quelle sorte il les faut considérer.

Voilà ce que nous avions à considérer sur l'union naturelle des sensations avec le mouvement des nerfs. Il faut maintenant entendre à quels mouve-

1. On peut rapprocher de ces lignes remarquables le célèbre passage du *Sermon sur la mort:* « Je ne suis pas de ceux qui font grand état des connaissances humaines, et je confesse néanmoins que je ne puis contempler sans admiration ces merveilleuses découvertes qu'a faites la science pour pénétrer la nature, ni tant de belles inventions que l'art a trouvées pour l'accommoder à notre usage. L'homme a presque changé la face des choses,... il n'y a aucune partie de l'univers où il n'ait signalé son industrie. »

Digitized by Google

ments du corps l'imagination et les passions sont attachées.

Mais il faut premièrement remarquer que les imaginations et les passions s'excitent en nous, ou simplement par les sens, ou parce que la raison et la volonté s'en mêlent.

Car souvent nous nous appliquons expressément à imaginer quelque chose, et souvent aussi il nous arrive d'exciter exprès, et de fortifier quelque passion en nous-mêmes; par exemple, ou l'audace ou la colère, à force de nous représenter, ou nous laisser représenter par les autres, les motifs qui nous les peuvent causer.

Comme nos imaginations et nos passions peuvent être excitées et fortifiées par notre choix, elles peuvent aussi par là être ralenties. Nous pouvons fixer, par une attention volontaire, les pensées confuses de notre imagination dissipée; et arrêter, par vive force de raisonnement et de volonté, le cours emporté de nos passions.

Si nous regardions cet état mêlé d'imagination, de passion, de raisonnement et de choix, nous confondrions ensemble les opérations sensitives et les intellectuelles, et nous n'entendrions jamais l'effet parfait des unes et des autres. Faisons-en donc la séparation. Et comme pour mieux entendre ce que feraient par eux-mêmes des chevaux fougueux, il faut les considérer sans bride, et sans conducteur qui les pousse ou qui les retienne[1], considérons l'imagination et les passions purement abandonnées aux sens et à elles-mêmes, sans que l'empire de la volonté ou aucun raisonnement s'y mêle, ou pour les exciter ou pour les calmer. Au contraire, comme il

1. On peut voir là une réminiscence du Phèdre de Platon. La métaphore des chevaux fougueux et emportés pour représenter l'imagination et les passions est devenue depuis longtemps très-usuelle. Nous la retrouvons un peu plus loin.

Digitized by Google

arrive toujours que la partie supérieure est sollicitée à suivre l'imagination et la passion, mettons encore avec elles, et regardons comme une partie de leur effet naturel, tout ce que la partie supérieure leur donne par nécessité, avant qu'elle ait pris sa dernière résolution ou pour ou contre. Ainsi nous découvrirons ce que peuvent par elles-mêmes l'imagination et les passions, et à quelles dispositions du corps elles s'excitent.

X. De l'imagination en particulier, et à quel mouvement du corps elle est attachée.

Et pour commencer par l'imagination, comme elle suit naturellement la sensation, il faut que l'impression que le corps reçoit dans l'une soit attachée à celle qu'il reçoit dans l'autre; et par la seule construction des organes il nous paraîtra qu'il en est ainsi. Il ne faut que se souvenir que le cerveau, où aboutissent tous les nerfs, est d'une nature fort molle, et par là ne peut s'empêcher de recevoir quelque impression par leur ébranlement, non plus que la cire par l'attouchement des corps qui la pressent.

Et la chose sera encore plus aisée à entendre, si on regarde toute la substance du cerveau, ou quelques-unes de ses parties principales, comme composées de petits filets qui tiennent aux nerfs, quoiqu'ils soient d'une autre nature; à quoi l'anatomie ne répugne pas, et au contraire l'analogie des autres parties du corps nous porte à le croire.

Car les chairs et les muscles, qui ne paraissent à nos yeux qu'une masse compacte et confuse, dans une dissection délicate paraissent un amas de petites cordes tournées en différents sens, suivant les divers mouvements auxquels ces parties doivent servir. On trouve la même chose de la rate et du foie. La peau

Digitized by Google

et les autres membranes sont aussi un composé de filets très-fins, dont le tissu est fait de la manière qu'il faut pour donner tout ensemble à ces parties la souplesse et la consistance que demandent les besoins du corps.

On peut bien croire que la nature n'aura pas été moins soigneuse du cerveau qui est l'instrument principal des fonctions animales, et que la composition n'en sera pas moins industrieuse.

On comprendra donc aisément qu'il sera composé d'une infinité de petits filets, que l'affluence des esprits à cette partie et leur continuel mouvement tiendront toujours en état : en sorte qu'ils pourront être aisément mus et pliés, à l'ébranlement des nerfs, en autant de manières qu'il faudra.

Que si on n'observe pas cette distinction de petits filets dans le cerveau d'un animal mort, il est aisé de concevoir que l'humilité de cette partie, et l'extinction de la chaleur naturelle, d'où suit celle des esprits, en est la cause : joint que, dans les autres parties du corps, quoique plus grossières et massives, le tissu n'est aperçu qu'avec beaucoup de travail, et jamais dans toute sa délicatesse[1].

Car la nature travaille avec tant d'adresse, et réduit les corps à des parties si fines et si déliées, que ni l'art ne la peut imiter, ni la vue la plus perçante la suivre dans des divisions si délicates, quelque secours qu'elle cherche dans les verres et les microscopes.

Ces choses présupposées, il est clair que l'impres-

1. Les observations modernes ont démontré dans le cerveau l'existence des petits filets admis ici *a priori*. Ces filets microscopiques ou *fibres*, que l'on peut étudier après la mort, forment la plus grande partie de la substance blanche de l'organe et un certain nombre d'entre eux semblent être la continuation des filets analogues qui composent les nerfs. Malgré cette structure, la dépendance où serait la sensation d'un ébranlement des nerfs n'en demeure pas moins hypothétique.

Digitized by Google

sion ou le coup que les nerfs reçoivent de l'objet, portera nécessairement sur le cerveau; et comme la sensation se trouve conjointe à l'ébranlement du nerf, l'imagination le sera à l'ébranlement qui se fera sur le cerveau même.

Selon cela, l'imagination doit suivre, mais de fort près, la sensation, comme le mouvement du cerveau doit suivre celui du nerf.

Et comme l'impression qui se fait dans le cerveau doit imiter celle du nerf, aussi avons-nous vu que l'imagination n'est autre chose que l'image de la sensation.

De même aussi que le nerf est d'une nature à recevoir un mouvement plus vite et plus ferme que le cerveau, la sensation aussi est plus vive que l'imagination.

Mais aussi comme la nature du cerveau est capable d'un mouvement plus durable, l'imagination dure plus longtemps que la sensation.

Le cerveau ayant tout ensemble assez de mollesse pour recevoir facilement les impressions, et assez de consistance pour les retenir, il y peut demeurer, à peu près comme sur la cire[1], des marques fixes et durables, qui servent à rappeler les objets, et donnent lieu au souvenir.

On peut aisément comprendre que les coups qui viennent ensemble par divers sens, portent à peu près au même endroit du cerveau, ce qui fait que divers objets n'en font qu'un seul, quand ils viennent dans le même temps.

J'aurai, par exemple, rencontré un lion en passant par les déserts de Libye, et j'en aurai vu l'affreuse

1. La comparaison du cerveau et même de l'esprit à une cire molle est ancienne. Bossuet ne l'adopte qu'en partie, et la repousse même quelque part, à cause des abus auxquels elle peut prêter : *Grossière imagination*, s'écrie-t-il, *qui ferait l'âme corporelle et la cire intelligente!* chap. IV, art. 9.

Digitized by Google

figure; mes oreilles auront été frappées de son rugissement terrible; j'aurai senti, si vous le voulez, quelque atteinte de ses griffes, dont une main secourable m'aura arraché. Il se fait dans mon cerveau, par ces trois sens divers, trois fortes impressions de ce que c'est qu'un lion : mais, parce que ces trois impressions, qui viennent à peu près ensemble, ont porté au même endroit, une seule remuera le tout; et ainsi il arrivera qu'au seul aspect du lion, à la seule ouïe de son cri, ce furieux animal reviendra tout entier à mon imagination.

Et cela ne s'étend pas seulement à tout l'animal, mais encore au lieu où j'ai été frappé la première fois d'un objet si effroyable. Je ne reverrai jamais le vallon désert où j'en aurai fait la rencontre, sans qu'il me prenne quelque émotion, ou même quelque frayeur [1].

Ainsi, de tout ce qui frappe en même temps les sens, il ne s'en compose qu'un seul objet, qui fait son impression dans le même endroit du cerveau, et y a son caractère particulier. Et c'est pourquoi, en passant, il ne faut pas s'étonner si un chat, frappé d'un bâton au bruit d'un grelot qui y était attaché, est ému après par le grelot seul qui a fait son impression avec le bâton au même endroit du cerveau.

Toutes les fois que les endroits du cerveau, où les marques des objets restent imprimées, sont agités, ou par les vapeurs qui montent continuellement

1. Le sentiment qui est décrit en cet endroit est un effet de l'association des idées, loi par laquelle on explique l'ordre de phénomènes dont s'occupe l'auteur. La part du physique et particulièrement du cerveau, tant dans l'association des idées que dans l'imagination et dans la mémoire, paraît incontestable, sans qu'on puisse déterminer sûrement en quoi elle consiste. Tout ce qui, dans cet article, est dit de marques imprimées dans le cerveau, du cours des esprits et de leur ardeur est, nous ne saurions trop le redire, purement hypothétique.

Digitized by Google

à la tête, ou par le cours des esprits, ou par quelque autre cause que ce soit, les objets doivent revenir à l'esprit; ce qui nous cause en veillant tant de différentes pensées qui n'ont point de suite, et en dormant tant de vaines imaginations que nous prenons pour des vérités.

Et parce que le cerveau, composé, comme il a été dit, de parties si délicates, et plein d'esprits si vifs et si prompts, est dans un mouvement continuel, et que d'ailleurs il est agité à secousses inégales et irrégulières, selon que les vapeurs et les esprits montent à la tête; il arrive de là que notre esprit est plein de pensées si vagues, si nous ne le retenons et ne le fixons par l'attention.

Ce qui fait qu'il y a pourtant quelque suite dans ces pensées, c'est que les marques des objets gardent un certain ordre dans le cerveau.

Et il y a une grande utilité dans cette agitation qui ramène tant de pensées vagues, parce qu'elle fait que tous les objets, dont notre cerveau retient les traces, se représentent devant nous de temps en temps par une espèce de circuit; d'où il arrive que les traces s'en rafraîchissent, et que l'âme choisit l'objet qui lui plaît, pour en faire le sujet de son attention.

Souvent aussi les esprits prennent leur cours si impétueusement et avec un si grand concours vers un endroit du cerveau, que les autres demeurent sans mouvement, faute d'esprits qui les agitent : ce qui fait qu'un certain objet déterminé s'empare de notre pensée, et qu'une seule imagination fait cesser toutes les autres.

C'est ce que nous voyons arriver dans les grandes passions, et lorsque nous avons l'imagination échauffée; c'est-à-dire qu'à force de nous attacher à un objet, nous ne pouvons plus nous en arracher, comme nous voyons arriver aux peintres et aux

Digitized by Google

personnes qui composent, surtout aux poëtes, dont l'ouvrage dépend tout d'une certaine chaleur d'imagination.

Cette chaleur, qu'on attribue à l'imagination, est en effet une affection du cerveau, lorsque les esprits naturellement ardents, accourus en abondance, l'échauffent en l'agitant avec violence; et comme il ne prend pas feu tout à coup, son ardeur ne s'éteint aussi qu'avec le temps.

XI. Des passions, et à quelle disposition du corps elles sont unies.

De cette agitation du cerveau, et des pensées qui l'accompagnent, naissent les passions avec tous les mouvements qu'elles causent dans le corps, et tous les désirs qu'elles excitent dans l'âme.

Pour ce qui est des mouvements corporels, il y en a de deux sortes dans les passions : les intérieurs, c'est-à-dire ceux des esprits et du sang; les extérieurs, c'est-à-dire ceux des pieds, des mains et de tout le corps, pour s'unir à l'objet ou s'en éloigner, qui est le propre effet des passions.

La liaison de ces mouvements intérieurs et extérieurs, c'est-à-dire du mouvement des esprits avec celui des membres externes, est manifeste, puisque les membres ne se remuent qu'au mouvement des muscles, ni les muscles qu'au mouvement et à la direction des esprits.

Et il faut, en général, que les mouvements des animaux suivent l'impression des objets dans le cerveau, puisque la fin naturelle de leur mouvement est de les approcher ou de les éloigner des objets mêmes.

C'est pourquoi nous avons vu que pour lier ces deux choses, c'est-à-dire l'impression des objets et le mouvement, la nature a voulu qu'au même endroit

Digitized by Google

où aboutit le dernier coup de l'objet, c'est-à-dire dans le cerveau, commençât le premier branle du mouvement; et pour la même raison elle a conduit jusqu'au cerveau les nerfs, qui sont tout ensemble et les organes par où les objets nous frappent, et les tuyaux par où les esprits sont portés dans les muscles et les font jouer.

Ainsi, par la liaison qui se trouve naturellement entre l'impression des objets et les mouvements par lesquels le corps est transporté d'un lieu à un autre, il est aisé de comprendre qu'un objet qui fait une impression forte, par là, dispose le corps à de certains mouvements, et l'ébranle pour les exercer.

En effet, il ne faut que songer ce que c'est que le cerveau frappé, agité, imprimé, pour ainsi parler, par les objets, pour entendre qu'à ces mouvements quelques passages seront ouverts et d'autres fermés; et que de là il arrivera que les esprits, qui tournent sans cesse avec grande impétuosité dans le cerveau, prendront leur cours à certains endroits plutôt qu'en d'autres, qu'ils rempliront par conséquent certains nerfs plutôt que d'autres, et qu'ensuite le cœur, les muscles, enfin toute la machine, mue et ébranlée en conformité, sera poussée vers certains objets, ou à l'opposite, selon la proportion que la nature aura mise entre nos corps et ces objets.

Et en cela la sagesse de celui qui a réglé tous ces mouvements, consistera seulement à tourner le cerveau, de sorte que le corps soit ébranlé vers les objets convenables, et détourné des objets contraires.

Après cela, il est clair que, s'il veut joindre une âme à un corps, afin que tout se rapporte, il doit joindre les désirs de l'âme à cette secrète disposition qui ébranle le corps d'un certain côté; puisque même nous avons vu que les désirs sont à l'âme ce

Digitized by Google

que le mouvement progressif est au corps, et que c'est par là qu'elle s'approche ou qu'elle s'éloigne à sa manière.

Voilà donc entre l'âme et le corps une proportion admirable. Les sensations répondent à l'ébranlement des nerfs, les imaginations aux impressions du cerveau, et les désirs ou les aversions, à ce branle secret que reçoit le corps dans les passions, pour s'approcher ou se reculer de certains objets.

Et pour entendre ce dernier effet de correspondance, il ne faut que considérer en quelle disposition entre le corps dans les grandes passions, et en même temps combien l'âme est sollicitée à y accommoder ses désirs.

Dans une grande colère, le corps se trouve plus prêt à insulter l'ennemi et à l'abattre, et se tourne tout à cette insulte; et l'âme, qui se sent aussi vivement pressée, tourne toutes ses pensées au même dessein.

Au contraire, la crainte se tourne à l'éloignement et à la fuite, qu'elle rend vite et précipitée plus qu'elle ne le serait naturellement, si ce n'est qu'elle devienne si extrême, qu'elle dégénère en langueur et en défaillance. Et ce qu'il y a de merveilleux, c'est que l'âme entre aussitôt dans des sentiments convenables à cet état; elle a autant de désir de fuir que le corps y a de disposition. Que si la frayeur nous saisit, de sorte que le sang se glace si fort que le corps tombe en défaillance, l'âme défaut[1] en même temps, le courage tombe avec les forces, et il n'en reste pas même assez pour pouvoir prendre la fuite.

Et il était convenable à l'union de l'âme et du corps, que la difficulté du mouvement, aussi bien que la disposition à le faire, eût quelque chose dans

1. Du verbe défaillir: tombe en même temps en défaillance.

Digitized by Google

l'âme qui lui répondît; et c'est aussi ce qui fait naître le découragement, la profonde mélancolie et le désespoir.

Contre de si tristes passions et au défaut de la joie qu'on a rarement bien pure, l'espérance nous est donnée comme une espèce de charme qui nous empêche de sentir nos maux. Dans l'espérance, les esprits ont de la vigueur, le courage se soutient aussi, et même il s'excite. Quand elle manque, tout tombe, et on se sent comme enfoncé dans un abîme.

Selon ce qui a été dit, on pourra définir la passion, à la prendre en ce qu'elle est dans l'âme et dans le corps, un désir ou une aversion qui naît dans l'âme à proportion que le corps est disposé au dedans à poursuivre ou à fuir certains objets.

Ainsi le concours de l'âme et du corps est visible dans les passions; mais il est clair que la bonne et mauvaise disposition doit commencer par le corps.

Car comme les passions suivent les sensations, et que les sensations suivent les dispositions du corps dont elles doivent avertir l'âme, il paraît que les passions les doivent suivre aussi; en sorte que le corps doit être ébranlé par un certain mouvement, avant que l'âme soit sollicitée à s'y joindre par son désir.

En un mot, en ce qui regarde les sensations, les imaginations et les passions, elle est purement patiente[1]; et il faut toujours penser que, comme la sensation suit l'ébranlement du nerf, et que l'imagination suit l'impression du cerveau, le désir ou l'aversion suivent aussi la disposition où le corps est mis par les objets qu'il faut ou fuir ou chercher.

La raison est, que les sensations et tout ce qui en dépend est donné à l'âme pour l'exciter à pourvoir

1. On dit aujourd'hui *passive*; mais les premiers commentateurs d'Aristote distinguaient d'après lui l'intellect *patient* et l'intellect *agent*, ce dernier mot étant pris dans le sens d'*actif*.

Digitized by Google

aux besoins du corps, et que tout cela, par conséquent, devait être accommodé à ce qu'il souffre.

Et il ne faut, pour nous en convaincre, que nous observer nous-mêmes dans un de nos appétits les plus naturels, qui est celui de manger. Le corps vide de nourriture en a besoin, et l'âme aussi la désire : le corps est altéré par ce besoin, et l'âme ressent aussi la douleur pressante de la faim. Les viandes frappent l'œil ou l'odorat, et en ébranlent les nerfs; les sensations conformes s'excitent, c'est-à-dire que nous voyons et sentons les viandes par l'ébranlement des nerfs; cet objet est imprimé dans le cerveau, et le plaisir de manger remplit l'imagination. A l'occasion de l'impression que les viandes font dans le même cerveau, les esprits coulent dans tous les endroits qui servent à la nutrition, l'eau vient à la bouche, et on sait que cette eau est propre à ramollir les viandes, à en exprimer le suc, à nous les faire avaler; d'autres eaux s'apprêtent dans l'estomac, et déjà elles le picotent; tout se prépare à la digestion, et l'âme dévore déjà les viandes par la pensée.

C'est ce qui fait dire ordinairement que l'appétit facilite la digestion : non qu'un désir puisse de soi-même inciser les viandes, les cuire et les digérer; mais c'est que ce désir vient dans le temps que tout est prêt dans le corps à la digestion.

Et qui verrait un homme affamé en présence de la nourriture offerte après un long temps, verrait ce que peut l'objet présent, et comme tout le corps se tourne à le saisir et à l'engloutir.

Il en est donc de notre corps dans les passions, par exemple, dans une faim ou dans une colère violente, comme d'un arc bandé, dont toute la disposition tend à décocher le trait; et on peut dire qu'un arc en cet état ne tend pas plus à tirer, que le corps d'un homme en colère tend à frapper l'ennemi. Car,

Digitized by Google

et le cerveau, et les nerfs, et les muscles, le tournent tout entier à cette action, comme les autres passions le tournent aux actions qui leur sont conformes.

Et encore qu'en même temps que le corps est en cet état, il s'élève dans notre âme mille imaginations et mille désirs; ce n'est pas tant ces pensées qu'il faut regarder, que les mouvements du cerveau auxquels elles se trouvent jointes; puisque c'est par ces mouvements que les passages sont ouverts, que les esprits coulent, que les nerfs, et par eux les muscles, en sont remplis, et que tout le corps est tendu à un certain mouvement.

Et ce qui fait croire que, dans cet état, il faut moins regarder les pensées de l'âme, que les mouvements du cerveau, c'est que dans les passions, comme nous les considérons, l'âme est patiente, et qu'elle ne préside pas aux dispositions du corps, mais qu'elle y sert.

C'est pourquoi il n'entre dans les passions ainsi regardées aucune sorte de raisonnement ou de réflexion; car nous y considérons ce qui prévient tout raisonnement et toute réflexion, et ce qui suit naturellement la direction des esprits pour causer certains mouvements.

Et encore que nous ayons vu dans le chapitre *De l'âme*[1] que les passions se diversifient à la présence ou à l'absence des objets, et par la facilité ou la difficulté de les acquérir, ce n'est pas qu'il intervienne une réflexion, par laquelle nous concevions l'objet présent ou absent, facile ou difficile à acquérir : mais c'est que l'éloignement aussi bien que la présence de l'objet ont leurs caractères propres, qui se marquent dans les organes et dans le cerveau[2]; d'où suivent

1. *V.* chap. 1er, n° 6, p. 17.

2. L'existence de caractères propres qui, par leur impression sur les organes des sens et indépendamment de toute réflexion, nous fassent concevoir

Digitized by Google

dans tout le corps les dispositions convenables, et dans l'âme aussi des sentiments et des désirs proportionnés.

Au reste, il est bien certain que les réflexions qui suivent après, augmentent ou ralentissent les passions : mais ce n'est pas encore de quoi il s'agit; je ne regarde ici que le premier coup que porte la passion au corps et à l'âme; et il me suffit d'avoir observé, comme une chose indubitable, que le corps est disposé par les passions à de certains mouvements, et que l'âme est en même temps puissamment portée à y consentir. De là viennent les efforts qu'elle fait, quand il faut, par vertu, s'éloigner des choses où le corps est disposé. Elle s'aperçoit alors combien elle y tient, et que la correspondance n'est que trop grande.

XII. Second effet de l'union de l'âme et du corps, où se voient les mouvements du corps assujettis aux actions de l'âme.

Jusques ici nous avons regardé dans l'âme ce qui suit les mouvements du corps; voyons maintenant dans le corps ce qui suit les pensées de l'âme.

C'est ici le bel endroit de l'homme. Dans ce que nous venons de voir, c'est-à-dire, dans les opérations sensuelles[1], l'âme est assujettie au corps; mais dans les opérations intellectuelles, que nous allons

je ne dis pas la présence ou l'absence de tels et tels objets, mais la facilité ou la difficulté qu'il y a de les acquérir, paraît fort contestable. Tout n'est pas distinctif dans le début même ne la passion chez l'homme; mais il y a chez lui des réflexions très-rapides, suivies quelquefois elles-mêmes d'autres réflexions plus marquées, qui augmentent ou ralentissent le premier mouvement de la passion. Bossuet accorde le dernier point; l'autre est au moins probable.

1. Ou plutôt *sensitives*; c'est le terme que l'auteur emploie habituellement, et il ne prête pas à l'équivoque.

Digitized by Google

considérer, non-seulement elle est libre, mais elle commande.

Et il lui convenait d'être la maîtresse, parce qu'elle est la plus noble, et qu'elle est née par conséquent pour commander.

Nous voyons en effet comme nos membres se meuvent à son commandement, et comme le corps se transporte promptement où elle veut.

Un si prompt effet du commandement de l'âme ne nous donne plus d'admiration, parce que nous y sommes accoutumés[1]; mais nous en demeurons étonnés, pour peu que nous y fassions de réflexion.

Pour remuer la main, nous avons vu qu'il faut faire agir premièrement le cerveau, et ensuite les esprits, les nerfs et les muscles; et cependant, de toutes ces parties, il n'y a souvent que la main qui nous soit connue. Sans connaître toutes les autres, ni les ressorts intérieurs qui font mouvoir notre main, ils ne laissent pas d'agir, pourvu que nous voulions seulement la remuer.

Il en est de même des autres membres qui obéissent à la volonté. Je veux exprimer ma pensée; les paroles convenables me sortent aussitôt de la bouche, sans que je sache aucun des mouvements que doivent faire, pour les former, la langue ou les lèvres, encore moins ceux du cerveau, du poumon et de la trachée-artère; puisque je ne sais pas même naturellement si j'ai de telles parties, et que j'ai eu besoin de m'étudier moi-même pour le savoir.

Que je veuille avaler, la trachée-artère se ferme

1. Fénelon, au chap. 1er du *Traité de l'existence de Dieu*, constate aussi ce résultat de l'habitude; il cite comme l'ayant remarqué avant lui Cicéron et aussi saint Augustin de qui sont ces mots : *Assiduitate viluerunt.* — Quant à la merveille particulière qui est ici développée, celle des effets du commandement de la volonté, Bossuet présente les mêmes idées, à peu près dans les mêmes termes, dans ses *Élévations à Dieu*, quatrième semaine, neuvième élévation.

Digitized by Google

infailliblement, sans que je songe à la remuer, et sans que je la connaisse, ni que je la sente agir.

Que je veuille regarder loin, la prunelle de l'œil se dilate; et au contraire, elle se resserre quand je veux regarder de près, sans que je sache qu'elle soit capable de ce mouvement, ou en quelle partie précisément il se fait. Il y a une infinité d'autres mouvements semblables, qui se font dans notre corps, à notre seule volonté, sans que nous sachions comment, ni pourquoi, ni même s'ils se font.

Celui de la respiration est admirable, en ce que nous le suspendons et l'avançons quand il nous plaît; ce qui était nécessaire pour avoir le libre usage de la parole : et cependant, quand nous dormons, elle se fait sans que notre volonté y ait part.

Ainsi, par un secret merveilleux, le mouvement de tant de parties, dont nous n'avons nulle connaissance, ne laisse pas de dépendre de notre volonté. Nous n'avons qu'à nous proposer un certain effet connu; par exemple, de regarder, de parler, ou de marcher : aussitôt mille ressorts inconnus, des esprits, des nerfs, des muscles, et le cerveau même qui mène tous ces mouvements, se remuent pour les produire, sans que nous connaissions autre chose, sinon que nous le voulons, et qu'aussitôt que nous le voulons l'effet s'ensuit.

Et outre tous ces mouvements qui dépendent du cerveau, il faut que nous exercions sur le cerveau même un pouvoir immédiat, puisque nous pouvons être attentifs quand nous le voulons; ce qui ne se fait pas sans quelque tension du cerveau, comme l'expérience le fait voir.

Par cette même attention, nous mettons volontairement certaines choses dans notre mémoire que nous rappelons aussi quand il nous plaît, avec plus ou moins de peine, suivant que le cerveau est bien ou mal disposé.

Digitized by Google

Car il en est de cette partie comme des autres, qui, pour être en état d'obéir à l'âme, demandent certaines dispositions; ce qui montre, en passant, que le pouvoir de l'âme sur le corps a ses limites.

Afin donc que l'âme commande avec effet, il faut toujours supposer que les parties soient bien disposées, et que le corps soit en bon état. Car quelquefois on a beau vouloir marcher, il se sera jeté telle humeur sur les jambes, ou tout le corps se trouvera si faible par l'épuisement des esprits, que cette volonté sera inutile.

Il y a pourtant certains empêchements, dans les parties, qu'une forte volonté peut surmonter; et c'est un grand effet du pouvoir de l'âme sur le corps, qu'elle puisse même délier des organes qui, jusque-là, avaient été empêchés d'agir : comme on dit du fils de Crésus, qui ayant perdu l'usage de la parole, la recouvra [1] quand il vit qu'on allait tuer son père, et s'écria qu'on se gardât bien de toucher à la personne du roi. L'empêchement de sa langue pouvait être surmonté par un grand effort, que la volonté de sauver son père lui fit faire.

Il est donc indubitable qu'il y a une infinité de mouvements dans le corps qui suivent les pensées de l'âme; et ainsi les deux effets de l'union restent parfaitement établis.

XIII. L'intelligence n'est attachée par elle-même à aucun organe, ni à aucun mouvement du corps.

Mais, afin que rien ne passe sans réflexion, voyons

[1] Ainsi présenté, le fait dont il s'agit n'a rien d'incroyable. Mais Hérodote qui l'a rapporté le premier, liv. I, chap. LXXV, dit que le fils de Crésus parla alors pour la première fois : Οὗτος μὲν δὴ τοῦτο πρῶτον ἐφθέγξατο, ce qu'il est absolument impossible d'admettre, l'emploi de la parole exigeant, au préalable, un long apprentissage des organes.

Digitized by Google

ce que fait le corps, et à quoi il sert dans les opérations intellectuelles, c'est-à-dire, tant dans celles de l'entendement que dans celles de la volonté.

Et d'abord il faut reconnaître que l'intelligence, c'est-à-dire, la connaissance de la vérité, n'est pas, comme la sensation et l'imagination, une suite de l'ébranlement de quelque nerf, ou de quelque partie du cerveau.

Nous en serons convaincus en considérant les trois propriétés de l'entendement, par lesquelles nous avons vu, dans le chapitre *De l'âme*[1], qu'il est élevé au-dessus du sens et de toutes ses dépendances.

Car il y paraît que la sensation ne dépend pas seulement de la vérité de l'objet, mais qu'elle suit tellement des dispositions et du milieu de l'organe, que par là l'objet vient à nous tout autre qu'il n'est. Un bâton droit devient courbe à nos yeux au milieu de l'eau, le soleil et les autres astres y viennent infiniment plus petits qu'ils ne sont en eux-mêmes. Nous avons beau être convaincus de toutes les raisons par lesquelles on sait, et que l'eau n'a pas tout d'un coup rompu ce bâton, et que tel astre, qui ne nous paraît qu'un point dans le ciel, surpasse sans proportion toute la grandeur de la terre; ni le bâton pour cela n'en vient plus droit à nos yeux, ni les étoiles plus grandes. Ce qui montre que la vérité ne s'imprime pas sur le sens, mais que toutes les sensations sont une suite nécessaire des dispositions du corps, sans qu'elles puissent jamais s'élever au-dessus d'elles.

Que s'il en était autant de l'entendement, il pourrait être de même forcé à l'erreur. Or est-il que nous n'y tombons que par notre faute, et pour ne vouloir pas apporter l'attention nécessaire à l'objet

1. *Voy.* chap. I, art. 17 et la note 2 de la page 55.—L'auteur y attribue à Aristote la détermination de ces trois perfections de l'entendement, et lui rend à ce sujet un bel hommage.

Digitized by Google

dont il faut juger. Car dès lors que l'âme se tourne directement à la vérité, résolue de ne céder qu'à elle seule, elle ne reçoit d'impression que de la vérité même ; en sorte qu'elle s'y attache quand elle paraît, et demeure en suspens si elle ne paraît pas ; toujours exempte d'erreur en l'un et en l'autre état, ou parce qu'elle connaît la vérité, ou parce qu'elle connaît du moins qu'elle ne peut pas encore la connaître.

Par le même principe, il paraît qu'au lieu que les objets les plus sensibles sont pénibles et insupportables, la vérité, au contraire, plus elle est intelligible, plus elle plaît. Car la sensation n'étant qu'une suite d'un organe corporel, la plus forte doit nécessairement devenir pénible par le coup violent que l'organe aura reçu, tel qu'est celui que les yeux reçoivent par le soleil, et les oreilles par un grand bruit ; en sorte qu'on est forcé de détourner les yeux et de boucher les oreilles. De même, une forte imagination nous travaille extraordinairement, parce qu'elle ne peut pas être sans une commotion trop violente du cerveau. Et si l'entendement avait la même dépendance du corps, le corps ne pourrait manquer d'être blessé par la vérité la plus forte, c'est-à-dire la plus certaine et la plus connue. Si donc cette vérité, loin de blesser, plaît et soulage, c'est qu'il n'y a aucune partie qu'elle doive rudement frapper ou émouvoir : car ce qui peut être blessé de cette sorte est un corps ; mais qu'elle s'unit paisiblement à l'entendement, en qui elle trouve une entière correspondance, pourvu qu'il ne se soit point gâté lui-même par les mauvaises dispositions que nous avons marquées ailleurs[1].

Que si cependant nous éprouvons que la recherche

1. Ce sont sans doute les causes d'erreur décrites chap. I, art. 16, telles que l'orgueil, l'impatience et les préventions.

Digitized by Google

de la vérité soit laborieuse, nous découvrirons bientôt de quel côté nous vient ce travail[1] : mais, en attendant, nous voyons qu'il n'y a point de vérité qui nous blesse par elle-même étant connue, et que plus une âme droite la regarde, plus elle en est délectée.

Et de là vient encore que tant que l'âme s'attache à la vérité, sans écouter les passions et les imaginations, elle la voit toujours la même; ce qui ne pourrait pas être, si la connaissance suivait le mouvement du cerveau toujours agité, et du corps toujours changeant.

C'est de là aussi qu'il arrive que le sens varie souvent, ainsi que nous l'avons dit au lieu allégué. Car ce n'est point la vérité seule qui agit en lui; mais il s'excite, à l'agitation qui arrive dans son organe : au lieu que l'entendement, qui, agissant en son naturel, ne reçoit d'impression que de la seule vérité, la voit aussi toujours uniforme.

Car posons, par exemple, quelques vérités clairement connues, comme serait, que rien ne se donne l'être à soi-même, ou qu'il faut suivre la raison en tout, et toutes les autres qui suivent de ces beaux principes : nous pouvons bien n'y penser pas, mais tant que nous y serons véritablement attentifs, nous les verrons toujours de même, jamais altérées ni diminuées. Ce qui montre que la connaissance de ces vérités ne dépend d'aucune disposition changeante, et n'est pas, comme la sensation, attachée à un organe altérable.

Et c'est pourquoi, au lieu que la sensation, qui s'élève au concours momentané de l'objet et de l'organe, aussi vite qu'une étincelle au choc de la pierre et du fer, ne nous fait rien apercevoir qui ne passe presque à l'instant; l'entendement, au contraire,

1. *Voy.* ci-dessous, art. 18, même chapitre.

Digitized by Google

voit des choses qui ne passent pas, parce qu'il n'est attaché qu'à la vérité, dont la substance [1] est éternelle.

Ainsi il n'est pas possible de regarder l'intelligence comme une suite de l'altération qui se sera faite dans le corps, ni par conséquent l'entendement comme attaché à un organe corporel dont il suive le mouvement.

XIV. L'intelligence, par sa liaison avec le sens, dépend en quelque sorte du corps, mais par accident.

Il faut pourtant reconnaître qu'on n'entend point sans imaginer ni sans avoir senti [2], car il est vrai que, par un certain accord entre toutes les parties qui composent l'homme, l'âme n'agit pas, c'est-à-dire ne pense et ne connaît pas sans le corps, ni la partie intellectuelle sans la partie sensitive.

Et déjà, à l'égard de la connaissance des corps, il est certain que nous ne pouvons entendre qu'il y

1. L'édition de l'abbé Caron donne *subsistance* au lieu de substance. Cette leçon paraît préférable.

2. Malgré la supériorité qu'il attribue partout à l'entendement sur les sens, et le pouvoir qu'il lui reconnaît de contempler *ces vérités éternelles qui dirigent le raisonnement, qui forment les mœurs et par lesquelles nous découvrons les proportions secrètes des figures et des mouvements* (Voy. chap. IV, art. 9), l'auteur admet que notre vie commence par de pures sensations, avec peu ou point d'intelligence, et que dans tout le cours de notre existence ici-bas, l'exercice des opérations sensitives est tellement mêlé à celui de l'entendement, qu'il n'est pas sûr qu'il y ait, dans la durée d'une longue vie, un seul acte d'intelligence dégagé de toute image sensible. Mais il ne s'agit là, à tout prendre, que de l'antériorité du développement de la sensibilité ou des sens sur celui de l'entendement ou de la raison, et c'est dans ces limites seulement que Bossuet adopte la maxime : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.* Il est au reste d'accord sur ce point, sinon avec Platon qu'il reprend au liv. I, chap. XXXVII de sa *Logique*, au moins avec saint Augustin, avec saint Thomas, et même avec Aristote, l'auteur prétendu de cette formule, qui n'y est pas toujours fidèle.

Digitized by Google

en ait d'existants dans la nature, que par le moyen des sens. Car en cherchant d'où nous viennent nos sensations, nous trouvons toujours quelque corps qui a affecté nos organes, et ce nous est une preuve que ces corps existent.

Et en effet, s'il y a des corps dans l'univers, c'est chose de fait[1], dont nous sommes avertis par nos sens, comme des autres faits; et sans le secours des sens, je ne pourrais non plus deviner s'il y a un soleil que s'il y a un tel homme dans le monde.

Bien plus, l'esprit occupé de choses incorporelles, par exemple de Dieu et de ses perfections, s'y est senti excité par la considération de ses œuvres, ou par sa parole, ou enfin par quelque autre chose dont les sens ont été frappés.

Et notre vie ayant commencé par de pures sensations, avec peu ou point d'intelligence indépendante du corps, nous avons dès l'enfance contracté une si grande habitude de sentir et d'imaginer, que ces choses nous suivent toujours, sans que nous puissions en être entièrement séparés.

De là vient que nous ne pensons jamais, ou presque jamais, à quelque objet que ce soit, que le nom dont nous l'appelons ne nous revienne; ce qui marque la liaison des choses qui frappent nos sens, tels que sont les noms, avec nos opérations intellectuelles.

On met en question s'il peut y avoir, en cette vie, un pur acte d'intelligence dégagé de toute image sensible; et il n'est pas incroyable que cela puisse être durant de certains moments, dans les esprits élevés à une haute contemplation, et exercés par un long temps à tenir leur sens dans la règle[2]; mais cet

1. On voit que Bossuet se garde bien de suivre l'opinion de Descartes, qui fait reposer sur la véracité divine la croyance à l'existence des corps.

2. Le cardinal de Bausset dans son *Histoire de Bossuet*, liv. IV, art. 15, remarque que la question indiquée et résolue incidemment ici, a été un des

Digitized by Google

état est fort rare, et il faut parler ici de ce qui est ordinaire à l'entendement.

L'expérience fait voir qu'il se mêle toujours, ou presque toujours, à ces opérations, quelque chose de sensible, dont même il se sert pour s'élever aux objets les plus intellectuels.

Aussi avons-nous reconnu que l'imagination, pourvu qu'on ne la laisse pas dominer, et qu'on sache la retenir en certaines bornes, aide naturellement l'intelligence.

Nous avons vu aussi que notre esprit, averti de cette suite de faits que nous apprenons par nos sens, s'élève au-dessus, admirant en lui-même et la nature des choses, et l'ordre du monde. Mais les règles et les principes par lesquels il aperçoit de si belles vérités dans les objets sensibles, sont supérieurs aux sens; et il en est à peu près des sens et de l'entendement, comme de celui qui propose simplement les faits, et de celui qui en juge.

Il y a donc déjà en notre âme une opération, et c'est celle de l'entendement, qui précisément et en elle-même, n'est point attachée au corps, encore qu'elle en dépende indirectement, en tant qu'elle se sert des sensations et des images sensibles.

XV. La volonté n'est attachée à aucun organe corporel; et loin de suivre les mouvement du corps, elle y préside.

La volonté n'est pas moins indépendante; et je le reconnais par l'empire qu'elle a sur les membres extérieurs et sur tout le corps.

Je sens que je puis vouloir ou tenir ma main immobile, ou lui donner du mouvement; et cela en

points les plus importants de la controverse de Bossuet et de Fénelon sur le quiétisme. L'auteur reste éloigné de tout excès.

Digitized by Google

haut ou en bas, à droite ou à gauche, avec une egale facilité : de sorte qu'il n'y a rien qui me détermine, que ma seule volonté.

Car je suppose que je n'ai dessein, en remuant ma main, de ne m'en servir, ni pour prendre ni pour soutenir, ni pour approcher ni pour éloigner quoi que ce soit; mais seulement de la mouvoir du côté que je voudrai, ou si je veux, de la tenir en repos.

Je fais en cet état une pleine expérience de ma liberté[1], et du pouvoir que j'ai sur mes membres, que je tourne où je veux et comme je veux, seulement parce que je le veux.

Et parce que j'ai connu que les mouvements de ces membres dépendent tous du cerveau, il faut, par nécessité, que ce pouvoir que j'ai sur mes membres, je l'aie principalement sur le cerveau même.

Il faut donc que ma volonté le domine, tant s'en faut qu'elle puisse être une suite de ses mouvements et de ses impressions.

Un corps ne choisit pas où il se meut, mais il va comme il est poussé; et s'il n'y avait en moi que le corps, ou que ma volonté fût, comme les sensations, attachée à quelqu'un des mouvements du corps, bien loin d'avoir quelque empire, je n'aurais pas même de liberté.

Aussi ne suis-je pas libre à sentir ou ne sentir pas, quand l'objet sensible est présent. Je puis bien fermer les yeux ou les détourner, et en cela je suis libre; mais je ne puis, en ouvrant les yeux, empêcher la sensation attachée nécessairement aux impressions corporelles, où la liberté ne peut pas être.

Ainsi, l'empire si libre que j'exerce sur mes mem-

1. C'est sur cette même expérience que Bossuet, au chap. II de son *Traité du libre arbitre*, appuie cette « évidence de sentiment » qu'a pour lui le phénomène de la liberté et qu'il donne pour première preuve de son existence.

Digitized by Google

bres me fait voir que je tiens le cerveau en mon pouvoir, et que c'est là le siége principal de l'âme.

Car encore qu'elle soit unie à tous les membres, et qu'elle les doive tenir tous en sujétion, son empire s'exerce immédiatement sur la partie d'où dépendent tous les mouvements progressifs, c'est-à-dire sur le cerveau.

En dominant cette partie, où aboutissent les nerfs, elle se rend arbitre des mouvements, et tient en main, pour ainsi dire, les rênes par où tout le corps est poussé et retenu.

Soit donc qu'elle ait le cerveau entier immédiatement sous sa puissance, soit qu'il y ait quelque maîtresse pièce par où elle contienne les autres parties, comme un pilote conduit tout le vaisseau par le gouvernail ; il est certain que le cerveau est son siége principal, et que c'est de là qu'elle préside à tous les mouvements du corps[1].

Et ce qu'il y a ici de merveilleux, c'est qu'elle ne sent point naturellement ni ce cerveau qu'elle meut, ni les mouvements qu'elle y fait pour contenir ou pour ébranler le reste du corps, ni d'où lui vient un pouvoir qu'elle exerce si absolument. Nous connaissons seulement qu'un empire est donné à l'âme, et qu'une loi est donnée au corps, en vertu de laquelle il obéit.

1. Descartes plaçait le siége de l'âme dans une portion du cerveau qu'il appelait la glande pinéale, et qui était pour lui « cette maîtresse pièce par où l'âme contient les autres parties, » ou mieux encore une sorte de médiateur plastique. Bossuet semble hésiter entre cette doctrine et celle de la plupart des docteurs chrétiens, de saint Augustin et de saint Thomas en particulier, suivant laquelle l'âme est unie au corps tout entier et à chaque partie, *tota in toto, et tota in qualibet parte corporis sui*. Il prend un moyen terme, qui est de lui assigner le cerveau pour siége non exclusif, mais principal.

Digitized by Google

XVI. L'empire que la volonté exerce sur les mouvements extérieurs la rend indirectement maîtresse des passions.

Cet empire de la volonté sur les membres d'où dépendent les mouvements extérieurs, est d'une extrême conséquence : car c'est par là que l'homme se rend maître de beaucoup de choses, qui par elles-mêmes semblaient n'être point soumises à ses volontés.

Il n'y a rien qui paraisse moins soumis à la volonté, que la nutrition ; et cependant elle se réduit à l'empire de la volonté, en tant que l'âme, maîtresse des membres extérieurs, donne à l'estomac ce qu'elle veut, et dans la mesure que la raison prescrit, en sorte que la nutrition est rangée sous cette règle.

Et l'estomac même en reçoit la loi, la nature l'ayant fait propre à se laisser plier par l'accoutumance.

Par ces mêmes moyens, l'âme règle aussi le sommeil et le fait servir à la raison.

En commandant aux membres des exercices pénibles, elle les fortifie, elle les durcit aux travaux, et se fait un plaisir de les assujettir à ses lois.

Ainsi elle se fait un corps souple, et plus propre aux opérations intellectuelles. La vie des saints religieux en est une preuve.

Elle étend aussi son empire sur l'imagination et les passions, c'est-à-dire sur ce qu'elle a de plus indocile.

L'imagination et les passions naissent des objets ; et par le pouvoir que nous avons sur les mouvements extérieurs, nous pouvons nous approcher ou nous éloigner des objets.

Les passions, dans l'exécution, dépendent des mouvements extérieurs : il faut frapper pour achever ce qu'a commencé la colère ; il faut fuir pour ache-

Digitized by Google

ver ce qu'a commencé la crainte ; mais la volonté peut empêcher la main de frapper, et les pieds de fuir.

Nous avons vu, dans la colère, tout le corps tendu à frapper, comme un arc à tirer son coup. L'objet a fait son impression ; les esprits coulent, le cœur bat plus violemment qu'à l'ordinaire, le sang coule comme un torrent et envoie des esprits et plus abondants et plus vifs ; les nerfs et les muscles en sont remplis, ils sont tendus, les poings sont fermés, et le bras affermi est prêt à frapper : mais il faut encore lâcher la corde, il faut que la volonté laisse aller le corps ; autrement le mouvement ne s'achève pas.

Ce qui se dit de la colère, se dit de la crainte, et des autres passions, qui disposent tellement le corps aux mouvements qui leur conviennent, que nous ne les retenons que par vive force de raison et de volonté.

On peut dire que ces derniers mouvements, auxquels le corps est si disposé, par exemple, celui de frapper s'achèveraient tout à fait par la force de cette disposition, s'il n'était réservé à l'âme de lâcher le dernier coup.

Et il en arriverait à peu près de même que dans la respiration, que nous pouvons suspendre par la volonté quand nous veillons, mais qui s'achève, pour ainsi dire, toute seule par la simple disposition du corps, quand l'âme le laisse agir naturellement par exemple dans le sommeil.

En effet, il arrive quelque chose de semblable dans les premiers mouvements des passions ; et les esprits et le sang s'émeuvent quelquefois si vite dans la colère que le bras se trouve lâché avant qu'on ait eu le loisir d'y faire réflexion. Alors la disposition du corps a prévalu, et il ne reste plus à la volonté, trop promptement prévenue, qu'à regretter le mal qui s'est fait sans elle.

Digitized by Google

Mais ces mouvements sont rares, et ils n'arrivent guère à ceux qui s'accoutument de bonne heure à se maîtriser eux-mêmes.

XVII. La nature de l'attention, et ses effets immédiats sur le cerveau, par où paraît l'empire de la volonté.

Outre la force donnée à la volonté pour empêcher le dernier effet des passions, elle peut encore, en prenant la chose de plus haut, les arrêter et les modérer dans leur principe; et cela par le moyen de l'attention qu'elle fera volontairement à certains objets ou dans le temps des passions pour les calmer, ou devant les passions pour les prévenir.

Cette force de l'attention, et l'effet qu'elle a sur le cerveau, et par le cerveau sur tout le corps, et même sur la partie imaginative de l'âme, et par là sur les passions et sur les appétits, est digne d'une grande considération.

Nous avons déjà observé que la contention de la tête se ressent fort grande dans l'attention; et par là il est sensible qu'elle a un grand effet dans le cerveau.

On éprouve d'ailleurs que cette action dépend de la volonté, en sorte que le cerveau doit être sous son empire, en tant qu'il sert à l'attention.

Pour entendre tout ceci, il faut remarquer que les pensées naissent dans notre âme quelquefois à l'agitation naturelle du cerveau, et quelquefois par une attention volontaire.

Pour ce qui est de l'agitation du cerveau, nous avons observé qu'elle erre quelquefois d'une partie à une autre; alors nos pensées sont vagues comme le cours des esprits[1] : mais quelquefois aussi elle se

1. Il est nécessaire pour apprécier sainement les théories physiologiques mêlées ici à l'observation de ce qui se passe

Digitized by Google

fait en seul endroit; et alors nos pensees sont fixes, et l'âme est plus attachée, comme le cerveau est aussi plus fortement et plus uniformément tendu.

Par là nous observons en nous mêmes une attention forcée: ce n'est pas là toutefois ce que nous appelons attention; nous donnons ce nom seulement à l'attention où nous choisissons notre objet, pour y penser volontairement.

Que si nous n'étions capables d'une telle attention, nous ne serions jamais maîtres de nos considérations et de nos pensées, qui ne seraient qu'une suite de l'agitation nécessaire du cerveau : nous serions sans liberté, et l'esprit serait en tout asservi au corps, toutes choses contraires à la raison et même à l'expérience.

Par ces choses on peut comprendre la nature de l'attention, et que c'est une application de notre esprit sur un objet.

Mais il faut encore ajouter, que nous voulions considérer cet objet par l'entendement; c'est-à-dire raisonner dessus, ou enfin y contempler la vérité. Car s'abandonner volontairement à quelqu'imagination qui nous plaise, sans vouloir nous en détourner, ce n'est pas attention; il faut vouloir entendre et raisonner.

C'est donc proprement par l'attention que commencent le raisonnement et les réflexions; et l'attention commence elle-même par la volonté de considérer et d'entendre.

Et il paraît clairement que pour se rendre attentif,

dans l'âme, de se rappeler ce qui a été dit plusieurs fois dans les notes contre l'hypothèse des esprits animaux, d'autant plus que l'exercice de l'attention étant effectivement lié, comme le dit Bossuet, à certaines dispositions du cerveau, la réalité du fait pourrait incliner l'esprit à adopter l'explication qu'il en donne. — Pour ce qui regarde l'attention elle-même, on peut se reporter au chap. I^er^, art. 16, page 19, où Bossuet en montre bien le caractère. Voir aussi les deux chapitres ci-après.

Digitized by Google

la première chose qu'il faut faire, c'est d'ôter l'empêchement naturel de l'attention, c'est-à-dire la dissipation, et ces pensées vagues qui s'élèvent dans notre esprit ; car il ne peut être tout ensemble dissipé et attentif.

Pour faire taire ces pensées qui nous dissipent, il faut que l'agitation naturelle du cerveau soit en quelque sorte calmée ; car, tant qu'elle durera, nous ne serons jamais assez maîtres de nos pensées, pour avoir de l'attention.

Ainsi, le premier effet du commandement de l'âme est que, voulant être attentive, elle apaise l'agitation naturelle du cerveau.

Et nous avons déjà vu que, pour cela, il n'est pas besoin qu'elle connaisse le cerveau, ou qu'elle ait intention d'agir sur lui : il suffit qu'elle veuille faire ce qui dépend d'elle immédiatement, c'est-à-dire être attentive. Le cerveau, s'il n'est prévenu par quelque agitation trop violente, obéit naturellement, et se calme par la seule subordination du corps à l'âme.

Mais comme les esprits qui tournoient dans le cerveau tendent toujours à l'agiter à leur ordinaire son mouvement ne peut être arrêté sans quelque effort. C'est ce qui fait que l'attention a quelque chose de pénible, et veut être relâchée de temps en temps.

Aussi le cerveau, abandonné aux esprits et aux vapeurs qui le poussent sans cesse, souffrirait un mouvement trop irrégulier ; les pensées seraient trop dissipées ; et cette dissipation, outre qu'elle tournerait à une espèce d'extravagance, d'elle-même est fatigante. C'est pourquoi il faut nécessairement, même pour son propre repos, brider ces mouvements irréguliers du cerveau.

Voilà donc l'empêchement levé, c'est-à-dire la dissipation ôtée. L'âme se trouve tranquille, et ses

Digitized by Google

imaginations confuses sont disposées à tourner en raisonnement et en considération.

XVIII. L'âme attentive à raisonner se sert du cerveau, par le besoin qu'elle a des images sensibles.

Il ne faut pourtant pas penser qu'elle doive rejeter alors toute imagination et toute image sensible, puisque nous avons reconnu qu'elle s'en aide pour raisonner.

Ainsi, loin de rejeter toute sorte d'images sensibles, elle songe seulement à rappeler celles qui sont convenables à son sujet, et qui peuvent aider son raisonnement.

Mais d'autant que ces images sensibles sont attachées aux impressions ou aux marques qui demeurent dans le cerveau, et qu'ainsi elles ne peuvent revenir, sans que le cerveau soit ému dans les endroits où sont les marques, comme il a déjà été remarqué, il faut conclure que l'âme peut, quand elle veut, non-seulement calmer le cerveau, mais encore l'exciter en tel endroit qu'il lui plaît pour rappeler les objets selon ses besoins. L'expérience nous fait voir aussi que nous sommes maîtres de rappeler, comme nous voulons, les choses confiées à notre mémoire. Et encore que ce pouvoir ait ses bornes, et qu'il soit plus grand dans les uns que dans les autres, il n'y aurait aucun raisonnement, si nous ne pouvions l'exercer jusqu'à un certain point. Et c'est une nouvelle raison pour montrer combien le cerveau doit être en repos quand il s'agit de raisonner. Car agité, et déjà ému, il serait peu en état d'obéir à l'âme, et de faire, à point nommé, les mouvements nécessaires pour lui présenter les images sensibles dont elle a besoin.

C'est ici que le cerveau peine[1] en tous ceux qui

1. C'est-à-dire se fatigue, prend de la peine. *Peiner*, verbe neutre, a un peu vieilli. Le passif a un autre sens.

Digitized by Google

n'ont pas acquis cette heureuse immobilité. Car, au lieu que son naturel est d'avoir un mouvement libre et incertain comme le cours des esprits, il est réduit premièrement à un repos violent, et puis à des mouvements suivis et réguliers, qui le travaillent beaucoup.

Car lorsqu'il est détendu et abandonné au cours naturel des esprits, le mouvement en peu de temps erre en plus de parties, mais il est aussi moins rapide et moins violent : au lieu qu'on a besoin, en raisonnant, de se représenter fort vivement les objets; ce qui ne se peut, sans que le cerveau soit fortement remué.

Et il faut, pour faire un raisonnement, tant rappeler d'images sensibles, par conséquent remuer le cerveau fortement en tant d'endroits, qu'il n'y aurait rien à la longue de plus fatigant. D'autant plus, qu'en rappelant ces objets divers qui servent au raisonnement, l'esprit demeure toujours attaché à l'objet qui en fait le sujet principal : de sorte que le cerveau est en même temps calmé à l'égard de son agitation universelle, tendu et dressé à un point fixe par la considération de l'objet principal, et remué fortement, en divers endroits, pour rappeler les objets seconds et subsidiaires.

Il faut, pour des mouvements si réguliers et si forts, beaucoup d'esprits; et la tête aussi en reçoit tant dans ces opérations, quand elles sont longues, qu'elle en épuise le reste du corps.

De là suit une lassitude universelle, et une nécessité indispensable de relâcher son attention.

Mais la nature y a pourvu, en nous donnant le sommeil, surtout de la nuit, où les nerfs sont détendus, où les sensations sont éteintes, où le cerveau et tout le corps se reposent. Comme donc c'est là le vrai temps du relâchement, le jour doit être donné à l'attention, qui peut être plus ou moins forte, et par

Digitized by Google

là, tantôt tendre le cerveau, et tantôt le soulager.

Voilà ce qui doit se faire dans le cerveau durant le raisonnement, c'est-à-dire durant la recherche que nous avons dit devoir être laborieuse ; et on aperçoit maintenant que ce travail ne vient pas précisément de l'acte d'entendre, mais des imaginations qui doivent aller en concours, et qui présupposent dans le cerveau un grand mouvement.

Au reste, quand la vérité est trouvée, tout le travail cesse ; et l'âme, toujours délectée de ce beau spectacle, voudrait n'en être jamais arrachée, parce que la vérité ne cause par elle-même aucune altération.

Et lorsqu'elle demeure clairement connue, l'imagination agit peu ou point du tout : de là vient qu'on ne ressent que peu ou point de travail.

Car, dans la recherche de la vérité, où nous procédons par comparaisons, par oppositions, par proportions, par autres choses semblables, pour lesquelles il faut appeler beaucoup d'images sensibles, l'imagination agit beaucoup. Mais quand la chose est trouvée, l'âme fait taire l'imagination autant qu'elle peut, et ne fait plus que tourner vers la vérité un simple regard, en quoi consiste l'acte d'entendre.

Et plus cet acte est démêlé de toute image sensible, plus il est tranquille ; ce qui montre que l'acte d'entendre, de lui-même ne fait point de peine.

Il en fait pourtant par accident, parce que, pour y demeurer, il faut arrêter l'imagination, et par conséquent, tenir en bride le cerveau contre le cours des esprits.

Ainsi la contemplation, quelque douce qu'elle soit par elle-même, ne peut pas durer bien longtemps, par le défaut du corps continuellement agité.

Et les seuls besoins du corps, qui sont si fréquents

Digitized by Google

et si grands, font diverses impressions, et rappellent diverses pensées auxquelles il est nécessaire de prêter l'oreille ; de sorte que l'âme est forcée de quitter la contemplation de la vérité[1].

Par les choses qui ont été dites, on entend le premier effet de l'attention sur le corps. Il regarde le cerveau, qui, au lieu d'une agitation universelle, est fixé à un certain point au commandement de l'âme quand elle veut être attentive, et au reste, demeure en état d'être excitée subsidiairement où elle veut.

Il y a un second effet de l'attention, qui s'étend sur les passions : nous allons le considérer. Mais, avant que de passer outre, il ne faut pas oublier une chose considérable, qui regarde l'attention prise en elle-même. C'est qu'un objet qui a commencé de nous occuper, par une attention volontaire, nous tient dans la suite longtemps attachés, même malgré nous, parce que les esprits, qui ont un certain cours, ne peuvent pas aisément être détournés.

Ainsi notre attention est mêlée de volontaire et d'involontaire. Un objet qui nous a occupés par force, nous flatte souvent, de sorte que la volonté s'y donne ; de même qu'un objet choisi par une forte application nous devient une occupation inévitable.

Et comme l'agitation naturelle de notre cerveau rappelle beaucoup de pensées qui nous viennent malgré nous, l'attention volontaire de notre âme fait de son côté de grands effets sur le cerveau même ; les traces que les objets y avaient laissées en deviennent plus profondes, et le cerveau est disposé à s'émouvoir plus aisément dans ces endroits-là[2].

Et par l'accord établi entre le corps et l'âme, il

1. Ces expressions, quoiqu'il s'agisse là expressément de la vérité elle-même, font pressentir l'adversaire d'un mysticisme exagéré et l'antagoniste de Fénelon.

2. L'influence attribuée à l'attention sur l'association des idées

Digitized by Google

se fait naturellement une telle liaison entre les impressions du cerveau et les pensées de l'âme, que l'un ne manque jamais de ramener l'autre. Et ainsi, quand une forte imagination a causé, par l'attention que l'âme y apporte, un grand mouvement dans le cerveau, en quelque sorte que ce mouvement soit renouvelé, il fait revivre, et souvent dans toute leur force, les pensées qui l'avaient causé la première fois.

C'est pourquoi il faut beaucoup prendre garde de quelles imaginations on se remplit volontairement, et se souvenir que dans la suite elles reviendront souvent malgré nous, par l'agitation naturelle du cerveau et des esprits [1].

Mais il faut aussi conclure qu'en prenant les choses de loin et ménageant bien notre attention, dont nous sommes maîtres, nous pouvons gagner beaucoup sur les impressions de notre cerveau, et le plier à l'obéissance.

XIX. L'effet de l'attention sur les passions, et comment l'âme les peut tenir en sujétion dans leur principe : où il est parlé de l'extravagance, de la folie et des songes.

Par cet empire sur notre cerveau nous pouvons aussi tenir en bride les passions, qui en dépendent toutes; et c'est le plus bel effet de l'attention.

Pour l'entendre, il faut observer quelle sorte d'empire nous pouvons avoir sur nos passions.

1° Il est certain que nous ne leur commandons pas directement, comme à nos bras et à nos mains : nous ne pouvons pas élever ou apaiser notre colère,

est réelle, quoique nous ignorions quelle part y peut avoir le cerveau.

1. Dans un autre de ses ouvrages, *Élévations à Dieu*, quatrième semaine, huitième élévation, Bossuet insiste sur la nécessité de remplir son imagination et sa mémoire d'*images saintes et de pures idées*.

Digitized by Google

comme nous pouvons ou remuer le bras ou le tenir sans action.

2° Il n'est pas moins clair, et nous l'avons déjà dit, que par le pouvoir que nous avons sur les membres extérieurs, nous en avons aussi un très-grand sur les passions; mais indirectement, puisque nous pouvons par là, et nous éloigner des objets qui les font naître, et en empêcher l'effet. Ainsi, je puis m'éloigner d'un objet odieux qui m'irrite; et lorsque ma colère est excitée, je puis lui refuser mon bras dont elle a besoin pour se satisfaire.

Mais, pour cela, il le faut vouloir, et le vouloir fortement. Et la grande difficulté est de vouloir autre chose que ce que la passion nous inspire; parce que, dans les passions, l'âme se trouve tellement portée à s'unir aux dispositions du corps, qu'elle ne peut presque se résoudre à s'y opposer.

Il faut donc chercher un moyen de calmer, ou de modérer, ou même de prévenir les passions dans leur principe; et ce moyen est l'attention bien gouvernée.

Car le principe de la passion, c'est l'impression puissante d'un objet dans le cerveau; et l'effet de cette impression ne peut être mieux empêché, qu'en se rendant attentif à d'autres objets.

En effet, nous avons vu que l'âme attentive fixe le cerveau en un certain endroit vers lequel elle détermine le cours des esprits; et par là elle rompt le coup de la passion, qui, les portant à un autre endroit, causait de mauvais effets dans tout le corps.

C'est pourquoi on dit, et il est vrai, que le remède le plus naturel des passions, c'est de détourner l'esprit autant qu'on peut des objets qu'elles lui présentent; et il n'y a rien pour cela de plus efficace que de s'attacher à d'autres objets.

Et il faut ici observer, qu'il en est des esprits émus, et poussés d'un certain côté, à peu près comme d'une rivière, qu'on peut plus aisément détourner

Digitized by Google

que l'arrêter de droit fil : ce qui fait qu'on réussit mieux dans la passion en pensant à d'autres choses, qu'en s'opposant directement à son cours.

Et de là vient qu'une passion violente a souvent servi de frein ou de remède aux autres ; par exemple, l'ambition ou la passion de la guerre, à l'amour.

Et il est quelquefois utile de s'abandonner à des passions innocentes, pour détourner ou pour empêcher des passions criminelles.

Il sert aussi beaucoup de faire un bon choix des personnes avec qui on converse. Ce qui est en mouvement répand aisément son agitation autour de soi ; et rien n'émeut plus les passions que les discours et les actions des hommes passionnés.

Au contraire, une âme tranquille nous tire en quelque façon hors de l'agitation, et semble nous communiquer son repos, pourvu toutefois que cette tranquillité ne soit pas insensible et fade. Il faut quelque chose de vif, qui s'accorde un peu avec notre mouvement, mais où, dans le fond, il se trouve de la consistance.

Enfin, dans les passions, il faut calmer les esprits par une espèce de diversion, et se jeter, pour ainsi dire, à côté, plutôt que de combattre de front : c'est-à-dire qu'il n'est plus temps d'opposer des raisons à une passion déjà émue ; car en raisonnant sur sa passion, même pour l'attaquer, on en rappelle l'objet, on en renforce les traces, et on irrite plutôt les esprits qu'on ne les calme. Où les sages raisonnements sont de grand effet, c'est à prévenir les passions. Il faut donc nourrir son esprit de considérations sensées, et lui donner de bonne heure des attachements honnêtes[1], afin que les objets des passions trouvent la place déjà prise, les esprits déterminés à un certain cours, et le cerveau affermi.

1. *Voy.* la note précédente, p. 166. — Peu de moralistes comme le cardinal de Bausset le fait remarquer dans l'analyse

Digitized by Google

Car la nature ayant formé cette partie capable d'être occupée par les objets et aussi d'obéir à la volonté, il est clair que qui prévient doit l'emporter.

Si donc l'âme s'accoutume de bonne heure à être maîtresse de son attention, et qu'elle l'attache à de bons objets, elle sera par ce moyen maîtresse, premièrement du cerveau, par là du cours des esprits, et par là enfin des émotions que les passions excitent.

Mais il faut se souvenir que l'attention véritable est celle qui considère l'objet tout entier. Ce n'est être qu'à demi attentif à un objet, comme serait une femme tendrement aimée, que de n'y considérer que le plaisir dont on est flatté en l'aimant, sans songer aux suites honteuses d'un semblable engagement.

Il est donc nécessaire d'y bien penser, et d'y penser de bonne heure; parce que si on laisse le temps à la passion de faire toute son impression dans le cerveau, l'attention viendra trop tard.

Car, en considérant le pouvoir de l'âme sur le corps, il faut observer soigneusement que ses forces sont bornées et restreintes; de sorte qu'elle ne peut pas faire tout ce qu'elle veut des bras ou des mains, et encore moins du cerveau.

C'est pourquoi nous venons de voir qu'elle le perdrait en le poussant trop, et qu'elle est obligée de le ménager.

Par la même raison, il s'y fait souvent des agitations si violentes, que l'âme n'en est plus maîtresse, non plus qu'un cocher de chevaux fougueux qui ont pris le frein aux dents[1].

Quand cette disposition est fixe et perpétuelle, c'est ce qui s'appelle folie; et quand elle a une cause

qu'il a donnée de cet ouvrage (*Histoire de Bossuet*), ont indiqué des moyens plus puissants pour combattre la violence des passions. On sent aussi que l'auteur a continuellement en vue son élève, le fils de Louis XIV.

1. V. la note 1 de la page 133.

Digitized by Google

qui finit avec le temps, comme un mouvement de fièvre, cela s'appelle délire et rêverie.

Dans la folie et dans le délire, il arrive de deux choses l'une : ou le cerveau est agité tout entier avec un égal déréglement, alors il s'est fait une parfaite extravagance, et il ne paraît aucune suite dans les pensées ni dans les paroles : ou le cerveau n'est blessé que dans un certain endroit, alors la folie ne s'attache aussi qu'à un objet déterminé; tels sont ceux qui s'imaginent être toujours à la comédie et à la chasse : et tant d'autres, frappés d'un certain objet, parlent raisonnablement de tous les autres, et assez conséquemment de celui-là même qui fait leur erreur.

La raison est que n'y ayant qu'un seul endroit du cerveau marqué d'une impression invincible à l'âme, elle demeure maîtresse de tout le reste, et peut exercer ses fonctions sur tout autre objet.

Et l'agitation du cerveau, dans la folie, est si violente, qu'elle paraît même au dehors par le trouble qui paraît dans tout le visage, et principalement par l'égarement des yeux.

De là s'ensuit que toutes les passions violentes sont une espèce de folie, parce qu'elles causent des agitations dans le cerveau, dont l'âme n'est pas maîtresse. Aussi n'y a-t-il point de cause plus ordinaire de la folie, que les passions portées à certains excès.

Par là aussi s'expliquent les songes, qui sont une espèce d'extravagance.

Dans le sommeil, le cerveau est abandonné à lui-même, et il n'y a point d'attention; car la veille consiste précisément dans l'attention de l'esprit, qui se rend maître de ses pensées.

Nous avons vu que l'attention cause le plus grand travail du cerveau, et que c'est principalement ce travail que le sommeil vient relâcher [1].

1. Des travaux très-intéressants ont été publiés depuis quarante ans sur l'état de l'âme pendant le sommeil. On peut

Digitized by Google

De là il doit arriver deux choses : l'une, que l'imagination doit dominer dans les songes, et qu'il se doit présenter à nous une grande variété d'objets, souvent même avec quelque suite, pour les raisons qui ont été dites en parlant de l'imagination[1]; l'autre, que ce qui se passe dans notre imagination nous paraît réel et véritable, parce qu'alors il n'y a point d'attention, par conséquent point de discernement.

De tout cela il résulte que la vraie assiette de l'âme est lorsqu'elle est maîtresse des mouvements du cerveau; et que, comme c'est par l'attention qu'elle le contient, c'est aussi de son attention qu'elle se doit principalement rendre la maîtresse : mais qu'il s'y faut prendre de bonne heure, et ne pas laisser occuper le cerveau à des impressions trop fortes, que le temps rendrait invincibles.

Et nous avons vu, en général, que l'âme, en se servant bien de sa volonté, et de ce qui est soumis naturellement à la volonté, peut régler et discipliner tout le reste.

Enfin, des méditations sérieuses, des conversations honnêtes, une nourriture modérée, un sage ménagement de ses forces, rendent l'homme maître de lui-même, autant que cet état de mortalité le peut souffrir.

XX. L'homme qui a médité la doctrine précédente se connaît lui-même.

Après les réflexions que nous avons faites sur l'âme, sur le corps, sur leur union, nous pouvons maintenant nous bien connaître.

recourir à ceux de Bertrand, de Jouffroy, de Charma, à l'article de M. Lélut dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, t. VI. Les questions posées sont vieilles d'ailleurs et ont été résolues d'abord par Aristote dans plusieurs de ses *Petits Traités*.

1. Dans ce chapitre même, art. X, page 138.

Digitized by Google

Car si nous ne voyons pas dans le fond de l'âme ce qui lui fait comme demander naturellement d'être unie à un corps, il ne faut pas s'en étonner, puisque nous connaissons si peu le fond des substances[1]. Mais si cette union ne nous est pas connue dans son fond, nous la connaissons suffisamment par les deux effets que nous venons d'expliquer, et par le bel ordre qui en résulte.

Car, premièrement, nous voyons la parfaite société de l'âme et du corps.

Nous voyons, secondement, que dans cette société, la partie principale, c'est-à-dire l'âme, est aussi celle qui préside, et que le corps lui est soumis. Les bras, les jambes, tous les autres membres, et enfin tout le corps est remué et transporté d'un lieu à un autre au commandement de l'âme; les yeux et les oreilles se tournent où il lui plaît; les mains exécutent ce qu'elle ordonne; la langue explique ce qu'elle pense et ce qu'elle veut; les sens lui présentent les objets dont elle doit juger et se servir; les parties qui digèrent et distribuent la nourriture, celles qui forment les esprits et qui les envoient où il faut, tiennent les membres extérieurs et tout le corps en état pour lui obéir.

C'est en cela que consiste la bonne disposition du corps. En effet, nous trouvons le corps sain, quand il peut exécuter ce que l'âme lui prescrit : au contraire, nous sommes malades, lorsque le corps faible et abattu ne peut plus se tenir debout, ni se mouvoir comme nous le souhaitons.

Ainsi, on peut dire que le corps est un instrument dont l'âme se sert à sa volonté; et c'est pourquoi

1. Malgré certains passages isolés dont il faut se garder de forcer le sens, Bossuet reste en dehors de tout système particulier imaginé dans le but d'expliquer l'union de l'âme et du corps, du système de l'harmonie préétablie, aussi bien que de celui des causes occasionnelles.

Digitized by Google

Platon définissait l'homme en cette sorte : L'homme, dit-il, est une âme se servant du corps.

C'est de là qu'il concluait l'extrême différence du corps et de l'âme ; parce qu'il n'y a rien de plus différent de celui qui se sert de quelque chose, que la chose même dont il se sert[1].

L'âme donc, qui se sert du bras et de la main comme il lui plaît, qui se sert de tout le corps qu'elle transporte où elle trouve bon, qui l'expose à tels périls qu'il lui plaît et à sa ruine certaine, est sans doute d'une nature de beaucoup supérieure à ce corps, qu'elle fait servir en tant de manières et si impérieusement à ses desseins.

Ainsi, on ne se trompe pas, quand on dit que le corps est comme l'instrument de l'âme ; et il ne se faut pas étonner si, le corps étant mal disposé, l'âme en fait moins bien ses fonctions. La meilleure main du monde, avec une mauvaise plume, écrira mal. Si vous ôtez à un ouvrier ses instruments, son adresse naturelle ou acquise ne lui servira de rien.

Il y a pourtant une extrême différence entre les instruments ordinaires et le corps humain. Qu'on brise le pinceau d'un peintre, ou le ciseau d'un sculpteur, il ne sent point les coups dont ils ont été frappés : mais l'âme sent tous ceux qui blessent le corps ; et au contraire, elle a du plaisir quand on lui donne ce qu'il lui faut pour s'entretenir.

Le corps n'est donc pas un simple instrument appliqué par le dehors, ni un vaisseau que l'âme gouverne à la manière d'un pilote. Il en serait ainsi si elle n'était simplement qu'intellectuelle ; mais parce qu'elle est sensitive, elle est forcée de s'intéresser d'une façon plus particulière à ce qui le touche, et

1. Il faut lire dans le *Premier Alcibiade*, chap. LI et LII, la suite des raisonnements employés pour arriver à ces conclusions. On y trouve en même temps un échantillon frappant de la méthode socratique, si précieuse pour l'enseignement.

Digitized by Google

de le gouverner non comme une chose étrangère, mais comme une chose naturelle et intimement unie.

En un mot, l'âme et le corps ne font ensemble qu'un tout naturel[1], et il y a entre les parties une parfaite et nécessaire communication.

Aussi avons-nous trouvé, dans toutes les opérations animales, quelque chose de l'âme et quelque chose du corps : de sorte que, pour se connaître soi-même, il faut savoir distinguer, dans chaque action, ce qui appartient à l'une, d'avec ce qui appartient à l'autre, et remarquer tout ensemble comment deux parties de si différente nature s'entr'aident mutuellement.

XXI. Pour se bien connaître soi-même, il faut s'accoutumer, par de fréquentes réflexions, à discerner en chaque action ce qu'il y a du corps d'avec ce qu'il y a de l'âme.

Pour ce qui regarde le discernement, on se le rend facile par de fréquentes réflexions. Et comme on ne saurait trop s'exercer dans une méditation si importante, ni trop distinguer son âme d'avec son corps, il sera bon de parcourir dans ce dessein toutes les opérations que nous avons considérées.

Ce qu'il y a du corps quand nous nous mouvons, c'est un premier branle dans le cerveau, suivi du mouvement et des esprits et des muscles, et enfin du transport ou de tout le corps, ou de quelqu'une

1. Expression très-précise et très-juste qui témoigne du bon sens parfait de l'auteur et de son éloignement pour un spiritualisme exagéré. C'est, du reste, la doctrine de saint Thomas qui n'entend pas que l'âme soit dans le corps seulement comme le moteur auprès du mobile ou même comme le pilote en son navire, mais comme lui étant intimement unie et faisant avec lui un même tout. Descartes aussi semble parfois admettre cette doctrine (*Méditations métaphysiques*, VI, 12) ; mais il ne lui reste pas aussi fidèle.

Digitized by Google

de ses parties; par exemple, du bras ou de la main. Ce qu'il y a du côté de l'âme, c'est la volonté de se mouvoir, et le dessein d'aller d'un côté plutôt que d'un autre.

Dans la parole, ce qu'il y a du côté du corps, outre l'action du cerveau qui commence tout, c'est le mouvement du poumon et de la trachée-artère pour pousser l'air, et le battement du même air par la langue et par les lèvres. Et ce qu'il y a du côté de l'âme, c'est l'intention de parler et d'exprimer sa pensée.

Tous ces mouvements, si l'on y prend garde, quoiqu'ils se fassent au commandement de la volonté humaine, pourraient absolument se faire sans elle; de même que la respiration, qui dépend d'elle en quelque sorte, se fait tout à fait sans elle quand nous dormons. Et il nous arrive souvent de proférer en dormant certaines paroles, ou de faire d'autres mouvements qu'on peut regarder comme un pur effet de l'agitation du cerveau, sans que la volonté y ait part. On peut aussi concevoir qu'il se forme certaines paroles par le battement seul de l'air, comme on voit dans les échos; et c'est ainsi que le poëte faisait parler ce fantôme : *Dat inania verba, dat sine mente sonum*[1].

Cette considération nous peut servir à observer dans les mouvements, et surtout dans la parole, ce qui appartient à l'âme et ce qui appartient au corps. Mais continuons à marquer cette différence dans les autres opérations.

Dans la vue, ce qu'il y a du côté du corps, c'est que les yeux soient ouverts, que les rayons du soleil soient réfléchis de dessus la superficie de l'objet à notre œil en droite ligne, qu'ils y souffrent certaines

1. Virgile, *Énéid.*, X, 639-640. — Il s'agit du fantôme d'Énée que Junon fait fuir devant Turnus pour écarter celui-ci du combat; la nuée qui le figure a sa voix et sa démarche.

Digitized by Google

réfractions dans les humeurs, qu'ils peignent et qu'ils impriment l'objet en petit dans le fond de l'œil, que les nerfs optiques soient ébranlés, enfin que le mouvement se communique jusqu'au dedans du cerveau. Ce qu'il y a du côté de l'âme, c'est la sensation, c'est-à-dire la perception de la lumière et des couleurs, et le plaisir que nous ressentons dans les unes plutôt que dans les autres, ou dans certaines vues agréables plutôt qu'en d'autres.

Dans l'ouïe, ce qu'il y a du côté du corps, c'est que l'air, agité d'une certaine façon, frappe le tympan et ébranle les nerfs jusqu'au cerveau. Du côté de l'âme, c'est la perception du son, le plaisir de l'harmonie, la peine que nous donnent de méchantes voix et des tons discordants, et les diverses pensées qui naissent en nous par la parole.

Dans le goût et dans l'odorat, un certain suc tiré des viandes et mêlé avec la salive ébranle les nerfs de la langue; une vapeur qui sort des fleurs ou des autres corps frappe les nerfs des narines : tout ce mouvement se communique à la racine des nerfs, et voilà ce qu'il y a du côté du corps. Il y a, du côté de l'âme, la perception du bon et du mauvais goût, des bonnes et des mauvaises odeurs.

Dans le toucher, les parties du corps sont ou agitées par le chaud, ou resserrées par le froid; les corps que nous touchons ou s'attachent à nous par leur humidité, ou s'en séparent aisément par leur sécheresse; notre chair est ou écorchée par quelque chose de rude, ou percée de quelque chose d'aigu; une humeur âcre et maligne se jette sur quelque partie nerveuse, la picote, la presse, la déchire; par ces divers mouvements, les nerfs sont ébranlés dans toute leur longueur, et jusqu'au cerveau; voilà ce qu'il y a du côté du corps. Et il y a, du côté de l'âme, le sentiment du chaud et du froid, et celui de la douleur ou du plaisir.

Digitized by Google

Dans la douleur, nous poussons des cris violents, notre visage se défigure, les larmes nous coulent des yeux. Ni ces cris, ni ces larmes, ni ce changement qui paraît sur notre visage, ne sont la douleur; elle est dans l'âme, à qui elle apporte un sentiment fâcheux et contraire.

Dans la faim et dans la soif, nous remarquons, du côté du corps, ces eaux fortes qui picotent l'estomac, et les vapeurs qui dessèchent le gosier : et du côté de l'âme, la douleur que nous cause cette mauvaise disposition des parties, et le désir de la réparer par le manger et le boire.

Dans l'imagination et dans la mémoire, nous avons, du côté du corps, les impressions du cerveau, les marques qu'il en conserve, l'agitation des esprits qui l'ébranlent en divers endroits : et nous avons, du côté de l'âme, ces pensées vagues et confuses qui s'effacent les unes les autres, et les actes de la volonté qui recommande certaines choses à la mémoire, et puis les lui redemande et les lui fait rendre à propos.

Pour ce qui est des passions, quand vous concevez les esprits émus, le cœur agité par un battement redoublé, le sang échauffé, les muscles tendus, le bras et tout le corps tournés à l'attaque, vous n'avez pas encore compris la colère, parce que vous n'avez dit que ce qui se trouve dans le corps; et il faut encore y considérer, du côté de l'âme, le désir de la vengeance. De même, ni le sang retiré, ni les extrémités froides, ni la pâleur sur le visage, ni les jambes et les pieds disposés à une fuite précipitée, ne sont pas ce qu'on appelle proprement la crainte; c'est ce qu'elle fait dans le corps : dans l'âme, c'est un sentiment par lequel elle s'efforce d'éviter le péril connu, et il en est de même de toutes les autres passions.

En méditant ces choses, et se les rendant fami-

Digitized by Google

lières, on se forme une habitude de distinguer les sensations, les imaginations, et les passions ou appétits naturels, d'avec les dispositions et les mouvements corporels. Et cela fait, on n'a plus de peine à en démêler les opérations intellectuelles, qui, loin d'être assujetties au corps, président à ses mouvements, et ne communiquent avec lui que par la liaison qu'elles ont avec le sens, auquel néanmoins nous les avons vues si supérieures[1].

XXII. Comment on peut distinguer les opérations sensitives d'avec les mouvements corporels qui en sont inséparables.

Sur ce qui a été dit de la distinction qu'il faut faire des mouvements corporels d'avec les sensations et les passions, on demandera peut-être comment on peut distinguer des choses qui se suivent de si près, et qui semblent inséparables : par exemple, comment distinguer la colère d'avec l'agitation des esprits et du sang; comment distinguer le sentiment d'avec le mouvement des nerfs, ou si on veut des esprits, puisque, ce mouvement étant posé, le sentiment suit aussitôt, et que jamais on n'a le sentiment que ce mouvement ne précède.

On demandera encore comment le plaisir et la douleur peuvent appartenir à l'âme, puisqu'on les sent dans le corps. N'est-ce pas dans mon doigt coupé que je sens la douleur de la blessure? et n'est-ce pas dans le palais que je sens le plaisir du goût? On en dira autant de toutes les autres sensations.

A cela il est aisé de répondre que le mouvement dont il s'agit, qui n'est qu'un changement de place,

1. Ce chapitre et le suivant, sauf ce qui s'y rencontre çà et à sur le cours des esprits et des humeurs, abondent en distinctions exactes et en raisonnements judicieux.

Digitized by Google

et le sentiment, qui est la perception de quelque chose, sont fort différents l'un de l'autre.

On distingue donc ces choses par leurs idées naturelles, qui n'ont rien de commun ensemble, et ne peuvent être confondues que par erreur.

La séparation des parties du bras ou de la main, dans une blessure, n'est pas d'une autre nature que celle qui se ferait dans un corps inanimé; cette séparation ne peut donc pas être la douleur.

Il faut raisonner de même de tous les autres mouvements du corps. L'agitation du sang n'est pas d'une autre nature que celle d'une autre liqueur. L'ébranlement du nerf n'est pas d'une autre nature que celui d'une corde; ni le mouvement du cerveau, que celui d'un autre corps : et pour venir aux esprits, leur cours n'est pas aussi d'une nature différente de celui d'une autre vapeur; puisque les esprits et les nerfs, et les filets dont on dit que le cerveau est composé, pour être plus déliés n'en sont pas moins corps, et que leur mouvement, si vite, si délicat et si subtil qu'on se l'imagine, n'est après tout qu'un simple changement de place; ce qui est très-éloigné de sentir et de désirer.

Et cela se reconnaîtra dans les sensations, en reprenant la chose jusqu'au principe.

Nous y avons remarqué un mouvement enchaîné, qui se commence à l'objet, se continue dans le milieu, se communique à l'organe, aboutit enfin au cerveau et y fait son impression.

Il est aisé de comprendre que, tel que le mouvement se commence auprès de l'objet, tel il dure dans le milieu et tel il se continue dans les organes du corps extérieurs et intérieurs, la proportion toujours gardée.

Je veux dire que, selon les diverses dispositions du milieu et de l'organe, ce mouvement pourra quelque peu changer; comme il arrive dans les réfrac-

Digitized by Google

tions, comme il arrive lorsque l'air par où doit se communiquer le mouvement du corps résonnant, est agité par le vent : mais cette diversité se fait toujours à proportion du coup qui vient de l'objet; et c'est selon cette proportion que les organes, tant extérieurs qu'intérieurs, sont frappés.

Ainsi, la disposition des organes corporels est au fond de même nature que celle qui se trouve dans les objets mêmes, au moment que nous en sommes touchés; comme l'impression se fait dans la cire, telle et de même nature qu'elle a été faite dans le cachet.

En effet, cette impression, qu'est-ce autre chose qu'un mouvement dans la cire, par lequel elle est forcée de s'accommoder au cachet qui se meut sur elle? Et de même, l'impression dans nos organes, qu'est-ce autre chose qu'un mouvement qui se fait en eux, en suite du mouvement qui se commence à l'objet?

Je vois que ma main, pressée par un corps pesant et rude, cède et baisse en conformité du mouvement de ce corps qui pèse sur elle; et le même mouvement se continue sur toutes les parties qui sont disposées à le recevoir. Il n'y a personne qui n'entende que si l'agitation, qui cause le bruit, est un certain trémoussement du corps résonnant, par exemple, d'une corde de luth, une pareille trépidation se doit continuer dans l'air : et quand ensuite le tympan viendra à être ébranlé, et le nerf auditif avec lui, et le cerveau même ensuite, cet ébranlement, après tout, ne sera pas d'une autre nature qu'a été celui de la corde, et au contraire n'en sera que la continuation.

Toutes ces impressions étant de même nature, ou plutôt tout cela n'étant qu'une suite du même ébranlement qui a commencé à l'objet, il n'est pas moins ridicule de dire que l'agitation du tympan, et l'ébranlement du nerf ou de quelque autre partie, puisse

Digitized by Google

être la sensation, que de dire que l'ébranlement de l'air ou celui du corps résonnant la soit.

Il faut donc, pour bien raisonner, regarder toute cette suite d'impression corporelle, depuis l'objet jusqu'au cerveau, comme chose qui tient à l'objet; et par la même raison qu'on distingue les sensations d'avec l'objet, il faut les distinguer d'avec les impressions et les mouvements qui le suivent.

Ainsi la sensation est une chose qui s'élève après tout cela, et dans un autre sujet, c'est-à-dire, non plus dans le corps, mais dans l'âme seule[1].

Il en faut dire autant, et de l'imagination, et des désirs qui en naissent. En un mot, tant qu'on ne fera que remuer des corps, c'est-à-dire des choses étendues en longueur, largeur et profondeur, quelque vites et quelque subtils qu'on fasse ces corps, et dût-on les réduire à l'indivisible, si leur nature le pouvait permettre, jamais on ne fera une sensation ni un désir.

Car enfin, qu'un corps soit plus vite, il arrivera plus tôt; qu'il soit plus mince, il pourra passer par une plus petite ouverture : mais que cela fasse sentir ou désirer, c'est ce qui n'a aucune suite, et ne s'entend pas.

De là vient que l'âme, qui connaît si bien et si distinctement ses sensations, ses imaginations et ses désirs, ne connaît la délicatesse et les mouvements ni du cerveau, ni des nerfs, ni des esprits, ni même si ces choses sont dans la nature. Je sais bien que je sens la douleur de la migraine ou de la colique, et que je sens du plaisir en buvant et en mangeant; et je connais très-distinctement ce plaisir et cette douleur : mais si j'ai une membrane autour du cerveau, dont les nerfs soient picotés par une hu-

1. On a ici le développement annoncé au chap. I, art. I, sur la nature de la sensation. Voy. page 5.

Digitized by Google

meur âcre; si j'ai des nerfs à la langue que le suc des viandes remue, c'est ce que je ne sais pas. Je ne sais non plus[1] si j'ai des esprits qui errent dans le cerveau, et se jettent dans les nerfs, tant pour les tenir tendus, que pour se répandre de là dans les muscles. Ce qui montre qu'il n'y a rien de plus distingué que le sentiment; et toutes ces dispositions des organes corporels; puisque l'un est si clairement aperçu, et que l'autre ne l'est point du tout.

Ainsi, il se trouvera que nous connaissons beaucoup plus de choses de notre âme que de notre corps[2]; puisqu'il se fait dans notre corps tant de mouvements que nous ignorons, et que nous n'avons aucun sentiment que notre esprit n'aperçoive.

Concluons donc que le mouvement des nerfs ne peut pas être un sentiment, que l'agitation du sang ne peut pas être un désir, que le froid qui est dans le sang, quand les esprits dont il est plein se retirent vers le cœur, ne peut pas être la haine; et en un mot, qu'on se trompe en confondant les dispositions et altérations corporelles, avec les sensations, les imaginations et les passions.

Ces choses sont unies; mais elles ne sont point les mêmes, puisque leurs natures sont si différentes; et comme se mouvoir n'est pas sentir, sentir n'est pas se mouvoir.

Ainsi, quand on dit qu'une partie du corps est sensible, ce n'est pas que le sentiment puisse être dans le corps; mais c'est que cette partie étant toute nerveuse, elle ne peut être blessée sans un grand

1. Bossuet veut dire que ce n'est pas là pour l'âme une connaissance directe. Il faut ajouter, comme nous l'avons fait plusieurs fois, que c'est une théorie tout à fait hypothétique.

2. C'est là une idée cartésienne. On la retrouve dans la *Logique* de notre auteur : « Comme je ne me connais moi-même et, à plus forte raison, les autres choses que fort imparfaitement.... » Liv. I, chapitre XXVII.

Digitized by Google

ébranlement des nerfs, ébranlement auquel la nature a joint un vif sentiment de douleur.

Et si elle nous fait rapporter ce sentiment à la partie offensée; si, par exemple, quand nous avons la main blessée, nous y ressentons de la douleur, c'est un avertissement que la blessure qui cause de la douleur est dans la main; mais ce n'est pas une preuve que le sentiment, qui ne peut convenir qu'à l'âme, se puisse attribuer au corps.

En effet, quand un homme, qui a la jambe emportée, croit y ressentir autant de douleur qu'auparavant, ce n'est pas que la douleur soit reçue dans une jambe qui n'est plus; mais c'est que l'âme, qui la ressent seule, la rapporte au même endroit qu'elle avait accoutumé de la rapporter.

Ainsi, de quelque manière qu'on tourne et qu'on remue le corps, que ce soit vite ou lentement, circulairement, ou en ligne droite, en masse ou en parcelles séparées, cela ne le fera jamais sentir; encore moins imaginer, encore moins raisonner, et entendre la nature de chaque chose, et la sienne propre; encore moins délibérer et choisir, résister à ses passions, se commander à soi-même, aimer enfin quelque chose jusqu'à lui sacrifier sa propre vie[1].

Il y a donc, dans le corps humain, une vertu supérieure à toute la masse du corps, aux esprits qui l'agitent, aux mouvements et aux impressions qu'il en reçoit. Cette vertu est dans l'âme, ou plutôt elle est l'âme même, qui, quoique d'une nature élevée au-dessus du corps, lui est unie toutefois par la puissance suprême qui a créé l'une et l'autre.

1. L'auteur revient dans les deux chapitres qui suivent sur cette preuve remarquable de la distinction de l'âme et du corps, *Voy.* chap. IV, art. 2 et chap. V, art. 9.

Digitized by Google

CHAPITRE IV.

DE DIEU CRÉATEUR DE L'AME ET DU CORPS, ET AUTEUR DE LEUR UNION.

I. L'homme est un ouvrage d'un grand dessein et d'une sagesse profonde.

Dieu, qui a créé l'âme et le corps, et qui les a unis l'un à l'autre d'une façon si intime, se fait connaître lui-même dans ce bel ouvrage.

Quiconque connaîtra l'homme verra que c'est un ouvrage de grand dessein, qui ne pouvait être ni conçu ni exécuté que par une sagesse profonde.

Tout ce qui montre de l'ordre, des proportions bien prises, et des moyens propres à faire de certains effets, montre aussi une fin expresse; par conséquent, un dessein formé, une intelligence réglée, et un art parfait.

C'est ce qui se remarque dans toute la nature. Nous voyons tant de justesse dans ses mouvements, et tant de convenance entre ses parties, que nous ne pouvons nier qu'il n'y ait de l'art. Car s'il en faut pour remarquer ce concert et cette justesse, à plus forte raison pour l'établir. C'est pourquoi nous ne voyons rien, dans l'univers, que nous ne soyons portés à demander pourquoi il se fait : tant nous sentons naturellement que tout a sa convenance et sa fin.

Aussi voyons-nous que les philosophes qui ont le mieux observé la nature nous ont donné pour

Digitized by Google

maxime[1], qu'elle ne fait rien en vain, et qu'elle va toujours à ses fins par les moyens les plus courts et les plus faciles : et il y a tant d'art dans la nature, que l'art même ne consiste qu'à la bien entendre et à l'imiter. Et plus on entre dans ses secrets, plus on la trouve pleine de proportions cachées qui font tout aller par ordre, et sont la marque certaine d'un ouvrage bien entendu, et d'un artifice profond.

Ainsi, sous le nom de nature, nous entendons une sagesse profonde, qui développe avec ordre, et selon de justes règles, tous les mouvements que nous voyons[2].

Mais de tous les ouvrages de la nature, celui où le dessein est le plus suivi, c'est sans doute l'homme.

Et déjà il est d'un beau dessein d'avoir voulu faire de toutes sortes d'êtres : des êtres qui n'eussent que l'étendue avec tout ce qui lui appartient, figure, mouvement, repos, tout ce qui dépend de la proportion ou disproportion de ces choses : des êtres qui n'eussent que l'intelligence et tout ce qui convient à une si noble opération, sagesse, raison, prévoyance, volonté, liberté, vertu : enfin des êtres

1. La maxime que la nature ne fait rien en vain se rencontre souvent dans les ouvrages d'Aristote qui l'exprime même une fois ainsi : Ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν. *Du Ciel*, I, 4. — Bossuet la rappelle dans sa *Logique*, au chapitre des *Propositions connues par elles-mêmes*, II, 12. « Aussi les physiciens nous ont-ils donné pour constant que la nature ne fait rien en vain : *Natura nihil facit frustra.* »

2. Le mot *nature* proposé ici comme équivalent de l'expression de sagesse divine, a servi, depuis le physicien Straton et le poëte Lucrèce jusqu'à d'Holbach, Lamettrie et quelques médecins de nos jours, à dissimuler le vide de bien des théories matérialistes et athées. Il serait donc utile que tout homme qui veut garder en son cœur la croyance à Dieu et à l'immatérialité de l'âme, prît l'habitude de se rendre toujours compte du sens dans lequel ce mot est employé devant lui ou par lui-même. On dissiperait ainsi le vague de bien des pensées, on purgerait ses discours de beaucoup d'équivoques.

Digitized by Google

où tout fût uni, et où une âme intelligente se trouvât jointe à un corps.

L'homme étant formé par un tel dessein, nous pouvons définir l'âme raisonnable : substance intelligente née pour vivre dans un corps, et lui être intiment unie.

L'homme tout entier est compris dans cette définition, qui commence par ce qu'il a de meilleur, sans oublier ce qu'il a de moindre, et fait voir l'union de l'un et de l'autre[1].

A ce premier trait qui figure l'homme, tout le reste est accommodé avec un ordre admirable.

Nous avons vu que, pour l'union, il fallait qu'il se trouvât dans l'âme, outre les opérations intellectuelles supérieures au corps, des opérations sensitives naturellement engagées dans le corps, et assujetties à ses organes : aussi voyons-nous dans l'âme ces opérations sensitives.

Mais les opérations intellectuelles n'étaient pas moins nécessaires à l'âme, puisqu'elle devait, comme la plus noble partie du composé, gouverner le corps et y présider. En effet, Dieu lui a donné ces opérations intellectuelles, et leur a attribué le commandement.

Il fallait qu'il y eût un certain concours entre toutes les opérations de l'âme, et que la partie raisonnable pût tirer quelque utilité de la partie sensitive. La chose a été ainsi réglée. Nous avons vu que l'âme, avertie et excitée par les sensations, apprend et remarque ce qui se passe autour d'elle, pour ensuite pourvoir aux besoins du corps, et faire ses réflexions sur les merveilles de la nature.

1. Saint Augustin définit l'âme à peu près de la même manière : *Animus mihi videtur esse substantia quædam rationis particeps, regendo corpori accommodata.* De quantitate animæ I, 13. — On connaît d'autre part la définition de M. de Bonald : « L'homme est une intelligence servie par des organes. » Voyez *Recherches philosophiques*, t. I, ch. 5.

Digitized by Google

Peut-être que la chose s'entendra mieux en la reprenant d'un peu plus haut.

La nature intelligente aspire à être heureuse; elle a l'idée du bonheur, elle le cherche; elle a l'idée du malheur, elle l'évite : c'est à cela qu'elle rapporte tout ce qu'elle fait, et il semble que c'est là son fond[1]. Mais sur quoi doit être fondée la vie heureuse, si ce n'est sur la connaissance de la vérité? Mais on n'est pas heureux simplement pour la connaître; il faut l'aimer, il faut la vouloir. Il y a de la contradiction de dire qu'on soit heureux sans aimer son bonheur et ce qui le fait. Il faut donc pour être heureux, et connaître le bien et l'aimer : et le bien de la nature intelligente, c'est la vérité; c'est là ce qui la nourrit et la vivifie. Et si je concevais une nature purement intelligente, il me semble que je n'y mettrais qu'entendre et aimer la vérité, et que cela seul la rendrait heureuse. Mais comme l'homme n'est pas une nature purement intelligente et qu'il est, ainsi qu'il a été dit, une nature intelligente unie à un corps, il lui faut autre chose : il lui faut les sens. Et cela se déduit du même principe; car puisqu'elle est unie à un corps, le bon état de ce corps doit faire une partie de son bonheur; et pour achever l'union, il faut que la partie intelligente pourvoie au corps qui lui est uni, la principale à l'inférieure. Ainsi, une des vérités que doit connaître l'âme unie à un corps est ce qui regarde les besoins du corps et les moyens d'y pourvoir. C'est à quoi servent les

1. Dans tous ses ouvrages, Bossuet considère le désir du bonheur comme un élément fondamental et indestructible de la nature humaine. L'idée du bonheur semble même être la seule qu'il consente à regarder comme véritablement innée (*Élévations à Dieu*, II[e] sem., 9[e] élév.); et dans sa querelle avec Fénelon, il a combattu de tout son pouvoir la doctrine de l'amour pur et désintéressé, selon laquelle l'homme qui aspire à la perfection doit être disposé à faire à Dieu le sacrifice même de son bonheur éternel.

Digitized by Google

sensations, comme nous venons de le dire, et comme nous l'avons établi ailleurs[1]. Et notre âme étant de telle nature que ses idées intellectuelles sont universelles, abstraites, séparées de toutes matières particulières, elle avait besoin d'être avertie par quelque autre chose, de ce qui regarde ce corps particulier à qui elle est unie, et les autres corps qui peuvent ou le secourir ou lui nuire : et nous avons vu que les sensations lui sont données pour cela. Par la vue, par l'ouïe, par les autres sens, elle discerne, parmi les objets, ce qui est propre ou contraire au corps ; le plaisir et la douleur la rendent attentive à ses besoins, et ne l'invitent pas seulement, mais la forcent à y pourvoir.

Voilà quelle devait être l'âme : et de là il est aisé de déterminer quel devait être le corps.

Il fallait premièrement qu'il fût capable de servir aux sensations, et par conséquent qu'il pût recevoir des impressions de tous côtés; puisque c'était à ces impressions que les sensations devaient être unies.

Mais si le corps n'était en état de prêter ses mouvements aux desseins de l'âme, en vain apprendrait-elle, par les sensations, ce qui est à rechercher et à fuir.

Il a donc fallu que ce corps, si propre à recevoir les impressions, le fût aussi à exercer mille mouvements divers.

Pour tout cela il fallait le composer d'une infinité de parties délicates, et de plus les unir ensemble, en sorte qu'elles pussent agir en concours pour le bien commun.

En un mot, il fallait à l'âme un corps organique; et Dieu lui en a fait un capable des mouvements les plus forts, aussi bien que des plus délicats et des plus industrieux.

1. *Voy.* Chap. III, art. VII, prop. 10e et 11e.

Digitized by Google

Ainsi, tout l'homme est construit avec un dessein suivi, et avec un art admirable. Mais si la sagesse de son auteur éclate dans le tout, elle ne paraît pas moins dans chaque partie.

II. Le corps humain est l'ouvrage d'un dessein profond et admirable.

Nous venons de voir que notre corps devait être composé de beaucoup d'organes capables de recevoir les impressions des objets, et d'exercer des mouvements proportionnés à ces impressions.

Ce dessein est parfaitement exécuté[1]; tout est ménagé, dans le corps humain, avec un artifice merveilleux. Le corps reçoit de tous côtés les impressions des objets, sans être blessé : on lui a donné des organes pour éviter ce qui l'offense ou le détruit : et les corps environnants, qui font sur lui ce mauvais effet, font encore celui de lui causer de l'éloignement. La délicatesse des parties, quoiqu'elle aille à une finesse inconcevable, s'accorde avec la force et avec la solidité. Le jeu des ressorts n'est pas moins aisé que ferme; à peine sentons-nous battre notre cœur, nous qui sentons les moindres mouvements du dehors, si peu qu'ils viennent à nous; les artères vont, le sang circule, les esprits coulent, toutes les parties s'incorporent leur nourriture sans troubler notre sommeil, sans distraire nos pensées, sans exciter tant soit peu notre sentiment :

1. L'explication donnée par l'auteur du dessein qui a présidé à l'organisation de notre corps peut, dans sa brièveté, soutenir la comparaison avec celle que Fénelon a développée dans la I^re^ partie du *Traité de l'existence de Dieu*. Nous ne croyons d'ailleurs diminuer en rien la gloire ni le mérite de Fénelon, en rappelant que, dès le commencement de l'éducation du duc de Bourgogne, il eut entre les mains une copie de l'ouvrage de Bossuet, qui fut retrouvée parmi ses papiers, après sa mort. Voir sur ce sujet l'*Introduction* de ce volume.

Digitized by Google

tant Dieu a mis de règle et de proportion, de délicatesse et de douceur, dans de si grands mouvements.

Ainsi nous pouvons dire avec assurance que, de toutes les proportions qui se trouvent dans les corps, celles du corps organique sont les plus parfaites et les plus palpables.

Tant de parties si bien arrangées, et si propres aux usages pour lesquels elles sont faites; la disposition des valvules; le battement du cœur et des artères; la délicatesse des parties du cerveau, et la variété de ses mouvements, d'où dépendent tous les autres; la distribution du sang et des esprits; les effets différents de la respiration, qui ont un si grand usage dans le corps: tout cela est d'une économie, et s'il est permis d'user de ce mot, d'une mécanique si admirable, qu'on ne la peut voir sans ravissement, ni assez admirer la sagesse qui en a établi les règles.

Il n'y a genre de machine qu'on ne trouve dans le corps humain. Pour sucer quelque liqueur, les lèvres servent de tuyau, et la langue sert de piston. Au poumon est attachée l'âpre-artère[1], comme une espèce de flûte douce d'une fabrique particulière, qui, s'ouvrant plus ou moins, modifie l'air et diversifie les tons. La langue est un archet, qui, battant sur les dents et sur le palais, en tire des sons exquis. L'œil a ses humeurs et son cristallin, où les réfractions se ménagent avec plus d'art que dans les verres les mieux taillés: il a aussi sa prunelle, qui s'allonge et se resserre pour rapprocher les objets, comme les lunettes de longue vue. L'oreille a son tambour, où une peau aussi délicate que bien tendue résonne au mouvement d'un petit marteau que le moindre bruit agite; elle a, dans un

[1]. La trachée-artère.

Digitized by Google

os fort dur, des cavités pratiquées pour faire retentir la voix, de la même sorte qu'elle retentit parmi les rochers et dans les échos. Les vaisseaux ont leurs soupapes ou valvules, tournées en tous sens; les os et les muscles ont leurs poulies et leurs leviers: les proportions qui font et les équilibres et la multiplication des forces mouvantes y sont observées dans une justesse où rien ne manque. Toutes les machines sont simples, le jeu en est si aisé, et la structure si délicate, que toute autre machine est grossière à comparaison.

A rechercher de près les parties, on y voit de toute sorte de tissus; rien n'est mieux filé, rien n'est mieux passé, rien n'est serré plus exactement.

Nul ciseau, nul tour, nul pinceau ne peut approcher de la tendresse avec laquelle la nature tourne et arrondit ses sujets.

Tout ce que peut faire la séparation et le mélange des liqueurs, leur précipitation, leur digestion, leur fermentation, et le reste, est pratiqué si habilement dans le corps humain, qu'auprès de ces opérations, la chimie la plus fine n'est qu'une ignorance.

On voit à quel dessein chaque chose a été faite; pourquoi le cœur, pourquoi le cerveau, pourquoi les esprits, pourquoi la bile, pourquoi le sang, pourquoi les autres humeurs. Qui voudra dire que le sang n'est pas fait pour nourrir l'animal; que l'estomac, et les eaux qu'il jette par ses glandes, ne sont pas faits pour préparer par la digestion la formation du sang; que les artères et les veines ne sont pas faites de la manière qu'il faut pour le contenir, pour le porter partout, pour le faire circuler continuellement; que le cœur n'est pas fait pour donner le branle à cette circulation: qui voudra dire que la langue et les lèvres, avec leur prodigieuse mobilité, ne sont pas faites pour former la voix en mille sortes d'articulations; ou que la bou-

Digitized by Google

che n'a pas été mise à la place la plus convenable, pour transmettre la nourriture à l'estomac; que les dents n'y sont pas placées pour rompre cette nourriture, et la rendre capable d'entrer; que les eaux qui coulent dessus ne sont pas propres à la ramollir, et ne viennent pas pour cela à point nommé; ou que ce n'est pas pour ménager les organes et la place, que la bouche est pratiquée de manière que tout y sert également à la nourriture et à la parole: qui voudra dire ces choses, fera mieux de dire encore qu'un bâtiment n'est pas fait pour loger, et que ses appartements, ou engagés, ou dégagés, ne sont pas construits pour la commodité de la vie, ou pour faciliter les ministères nécessaires; en un mot, il sera un insensé qui ne mérite pas qu'on lui parle.

Si ce n'est peut-être qu'il faille dire que le corps humain n'a point d'architecte, parce qu'on n'en voit pas l'architecte avec les yeux; et qu'il ne suffit pas de trouver tant de raison et tant de dessein dans sa disposition, pour entendre qu'il n'est pas fait sans raison et sans dessein.

Plusieurs choses font remarquer combien est grand et profond l'artifice dont il est construit.

Les savants et les ignorants, s'ils ne sont tout à fait stupides, sont également saisis d'admiration en le voyant. Tout homme qui le considère par lui-même trouve faible tout ce qu'il en a ouï dire; et un seul regard lui en dit plus que tous les discours et tous les livres.

Depuis tant de temps qu'on regarde et qu'on étudie curieusement le corps humain, quoiqu'on sente que tout y a sa raison, on n'a pu encore parvenir à en pénétrer le fond. Plus on considère, plus on trouve de choses nouvelles, plus belles que les premières qu'on avait tant admirées: et quoiqu'on trouve très-grand ce qu'on a déjà découvert, on

Digitized by Google

voit que ce n'est rien, à comparaison de ce qui reste à chercher.

Par exemple, qu'on voie les muscles si forts et si tendres; si unis pour agir en concours, si dégagés pour ne se point mutuellement embarrasser; avec des filets si artistement tissus et si bien tors, comme il faut pour faire leur jeu; au reste, si bien tendus, si bien soutenus, si proprement placés, si bien insérés où il faut: assurément on est ravi, et on ne peut quitter un si beau spectacle; et malgré qu'on en ait, un si grand art parle de son artisan. Et cependant tout cela est mort, faute de voir par où les esprits s'insinuent, comment ils tirent, comment ils relâchent, comment le cerveau les forme, et comment il les envoie avec leur adresse fixe: toutes choses qu'on voit bien qui sont, mais dont le secret principe et le maniement n'est pas connu[1].

Et parmi tant de spéculations faites par une curieuse anatomie, s'il est arrivé quelquefois à ceux qui s'y sont occupés, de désirer que pour plus de commodité les choses fussent autrement qu'ils ne les voyaient, ils ont trouvé qu'ils ne faisaient un si vain désir que faute d'avoir tout vu; et personne n'a encore trouvé qu'un seul os dût être figuré autrement qu'il n'est, ni être articulé autre part, ni être emboîté plus commodément, ni être percé en d'autres endroits, ni donner aux muscles dont il est l'appui une place plus propre à s'y enclaver; ni enfin qu'il y eût aucune partie, dans tout le corps, à qui on pût seulement désirer ou une autre température[2] ou une autre place.

1. *Voy.* chap. III, la page 172 et la note.

2. Il est douteux qu'il s'agisse ici de l'état de l'atmosphère et du degré de chaleur des corps qui y sont plongés; mais *température* signifiait au dix-septième siècle tempérament, et peut-être constitution, état des corps. Il faut consulter sur ce point le Dictionnaire de M. Littré.

Digitized by Google

Il ne reste donc à désirer, dans une si belle machine, sinon qu'elle aille toujours, sans être jamais troublée et sans finir. Mais qui l'a bien entendue, en voit assez pour juger que son auteur ne pouvait pas manquer de moyens pour la réparer toujours, et enfin la rendre immortelle; et que, maître de lui donner l'immortalité, il a voulu que nous connussions qu'il la peut donner par grâce, l'ôter par châtiment, et la rendre par récompense. La religion, qui vient là-dessus, nous apprend qu'en effet c'est ainsi qu'il en a usé, et nous apprend, tout ensemble, à le louer et à le craindre.

En attendant l'immortalité qu'il nous promet, jouissons du beau spectacle des principes qui nous conservent si longtemps; et connaissons que tant de parties, où nous ne voyons qu'une impétuosité aveugle, ne pourraient pas concourir à cette fin, si elles n'étaient, tout ensemble, et dirigées et formées par une cause intelligente.

Le secours mutuel que se prêtent ces parties les unes aux autres : quand la main, par exemple, se présente pour sauver la tête, qu'un côté sert de contre-poids à l'autre que sa pente et sa pesanteur entraînent, et que le corps se situe naturellement de la manière la plus propre à se soutenir; ces actions et les autres de cette sorte, qui sont si propres et si convenables à la conservation du corps, dès là qu'elles se font sans que notre raison y ait part, nous montrent qu'elles sont conduites, et les parties disposées par une raison supérieure.

La même chose paraît par cette augmentation de forces qui nous arrive dans les grandes passions. Nous avons vu ce que font et la colère et la crainte; comme elles nous changent; comme l'une nous encourage et nous arme, et comme l'autre fait de notre corps, pour ainsi parler, un instrument propre à

Digitized by Google

fuir[1]. C'est sans doute un grand secret de la nature (c'est-à-dire de Dieu) d'avoir premièrement proportionné les forces du corps à ses besoins ordinaires; mais d'avoir trouvé le moyen de doubler les forces dans les besoins extraordinairement pressants, et de disposer tellement le cerveau, le cœur et le sang, que les esprits, d'où dépend toute l'action du corps, devinssent dans les grands périls plus abondants ou plus vifs; et en même temps fussent portés, sans que nous le sussions, aux parties où ils peuvent rendre la défense plus vigoureuse, ou la fuite plus légère: c'est l'effet d'une sagesse infinie.

Et cette augmentation de forces, proportionnée à nos besoins, nous fait voir que les passions, dans leur fond et dans la première institution de la nature, étaient faites pour nous aider; et que si maintenant elles nous nuisent aussi souvent qu'elles font, il faut qu'il soit arrivé depuis quelque désordre.

En effet, l'opération des passions dans le corps des animaux, loin de les embarrasser, les aide à ce que leur état demande (j'excepte certains cas qui ont des causes particulières); et le contraire n'arriverait pas à l'homme, s'il n'avait mérité, par quelque faute, qu'il se fît en lui quelque espèce de renversement.

Que si, avec tant de moyens que Dieu nous a préparés pour la conservation de notre corps, il faut que chaque homme meure, l'univers n'y perd rien; puisque, dans les mêmes principes qui conservent l'homme durant tant d'années, il se trouve encore de quoi en produire d'autres jusqu'à l'infini. Ce qui le nourrit, le rend fécond, et rend l'espèce immortelle. Un seul homme, un seul animal, une seule plante suffit pour peupler toute la terre: et le dessein de Dieu est si suivi, qu'une infinité de généra-

1. *Voy.* chap. III, art. 11, et la note 2 de la page 144.

Digitized by Google

tions ne sont que l'effet d'un seul mouvement continué sur les mêmes règles, et en conformité du premier branle que la nature a reçu au commencement.

Quel architecte est celui qui, faisant un bâtiment caduc, y met un principe pour se relever dans ses ruines! Et qui sait immortaliser, par tels moyens, son ouvrage en général, ne pourra-t-il pas immortaliser quelque ouvrage qu'il lui plaira en particulier?

Si nous considérons une plante qui porte en elle-même la graine d'où il se forme une autre plante, nous serons forcés d'avouer qu'il y a dans cette graine un principe secret d'ordre et d'arrangement, puisqu'on voit les branches, les feuilles, les fleurs et les fruits s'expliquer et se développer de là avec une telle régularité; et nous verrons, en même temps, qu'il n'y a qu'une profonde sagesse qui ait pu renfermer toute une grande plante dans une si petite graine, et l'en faire sortir par des mouvements si réglés.

Mais la formation de nos corps est beaucoup plus admirable, puisqu'il y a sans comparaison plus de justesse, plus de variété, et plus de rapports entre toutes leurs parties.

Il n'y a rien certainement de plus merveilleux, que de considérer tout un grand ouvrage dans ses premiers principes, où il est comme ramassé, et où il se trouve tout entier en petit.

On admire avec raison la beauté et l'artifice d'un moule, où, la matière étant jetée, il s'en forme un visage fait au naturel, ou quelque autre figure régulière. Mais tout cela est grossier à comparaison des principes d'où viennent nos corps, par lesquels une si belle structure se forme de si petits commencements, se conserve d'une manière si aisée et si admirable, se répare dans sa chute, et se perpétue par un ordre si immuable.

Digitized by Google

Les plantes et les animaux, en se perpétuant sans dessein les uns les autres avec une exacte ressemblance, font voir qu'ils ont été une fois formés avec dessein sur un modèle immuable, sur une idée éternelle[1].

Ainsi nos corps, dans leur formation et dans leur conservation, portent la marque d'une invention, d'un dessein, d'une industrie inexplicables. Tout y a sa raison, tout y a sa fin, tout y a sa proportion et sa mesure, et par conséquent tout est fait par art.

III. Dessein merveilleux dans les sensations, et dans les choses qui en dépendent.

Mais que servirait à l'âme d'avoir un corps si sagement construit, si elle, qui doit le conduire, n'était avertie de ses besoins? Aussi l'est-elle admirablement par les sensations, qui lui servent à discerner les objets qui peuvent détruire ou entretenir en bon état le corps qui lui est uni.

Bien plus, il a fallu qu'elle fût obligée à en prendre soin par quelque chose de fort; c'est ce que font le plaisir et la douleur, qui lui venant à l'occasion des besoins du corps ou de ses bonnes dispositions, l'engagent à pourvoir à ce qui le touche.

Au reste, nous avons observé la juste proportion qui se trouve entre l'ébranlement passager des nerfs et les sensations, entre les impressions permanentes du cerveau et les imaginations qui devaient durer et se renouveler de temps en temps; enfin, entre ces secrètes dispositions du corps, qui l'ébranlent pour s'approcher ou s'éloigner de certains objets, et les désirs ou les aversions, par lesquels l'âme s'y unit et s'en éloigne par la pensée[2].

1. Voir ci-dessous page 240, et la note 2.

2. *Voy.* chap. III, art 2, et aussi l'art. 21.

Digitized by Google

Par là s'entend admirablement bien l'ordre que tiennent la sensation, l'imagination et la passion, tant entre elles qu'à l'égard des mouvements corporels d'où elles dépendent. Et ce qui achève de faire voir la beauté d'une proportion si juste, est que la même suite qui se trouve entre trois dispositions du corps se trouve aussi entre trois dispositions de l'âme. Je veux dire que, comme la disposition qu'a le corps, dans les passions, à s'avancer ou se reculer, dépend des impressions du cerveau, et les impressions du cerveau de l'ébranlement des nerfs; ainsi le désir et les aversions dépendent naturellement des imaginations, comme celles-ci dépendent des sensations.

IV. La raison nécessaire pour juger des sensations, et régler les mouvements extérieurs, devait nous être donnée, et ne l'a pas été sans un grand dessein.

Mais quoique l'âme soit avertie des besoins du corps et de la diversité des objets, par les sensations et les passions, elle ne profiterait pas de cet avertissement sans ce principe secret de raisonnement, par lequel elle comprend les rapports des choses, et juge de ce qu'elles lui font expérimenter[1].

Ce même principe de raisonnement la fait sortir de son corps, pour étendre ses regards sur le reste de la nature, et comprendre l'enchaînement des parties qui composent un si grand tout.

A ces connaissances devait être jointe une volonté maîtresse d'elle-même, et capable d'user, selon la raison, des organes, des sentiments et des connaissances mêmes.

Et c'était de cette volonté qu'il fallait faire dépendre les membres du corps, afin que la partie

1. Il s'agit de l'entendement ou de la raison.

Digitized by Google

principale eût l'empire qui lui convenait sur la moindre.

Aussi voyons-nous qu'il est ainsi. Nos muscles agissent, nos membres remuent, et notre corps est transporté à l'instant que nous le voulons. Cet empire est une image du pouvoir absolu de Dieu, qui remue tout l'univers par sa volonté, et y fait tout ce qu'il lui plaît[1].

Et il a tellement voulu que tous ces mouvements de notre corps servissent à la volonté, que même les involontaires, par où se fait la distribution des esprits et des aliments, tendent naturellement à rendre le corps plus obéissant; puisque jamais il n'obéit mieux que lorsqu'il est sain, c'est-à-dire quand ses mouvements naturels et intérieurs vont selon leur règle.

Ainsi, les mouvements intérieurs qui sont naturels et nécessaires servent à faciliter les mouvements extérieurs qui sont volontaires.

Mais en même temps que Dieu a soumis à la volonté les mouvements extérieurs, il nous a laissé deux marques sensibles que cet empire dépendait d'une autre puissance. La première est, que le pouvoir de la volonté a des bornes, et que l'effet en est empêché par la mauvaise disposition des membres, qui devraient être soumis. La seconde, que nous remuons notre corps sans savoir comment, sans connaître aucun des ressorts qui servent à le remuer, et souvent même sans discerner les mouvements que nous faisons, comme il se voit principalement dans la parole.

1. La même idée se trouve exprimée en style païen dans Cicéron, qui ne fait lui-même que traduire Platon : « Deum « te igitur scito esse, si quidem « Deus est, qui viget, qui sentit, « qui meminit, qui tam regit, et « moderatur, et movet id corpus « cui præpositus est, quam hunc « mundum ille princeps Deus. » *De Rep.*, VI, 17. — *Voyez* d'ailleurs le chap. II du *Traité du libre arbitre*, où l'auteur revient deux fois sur ce trait de ressemblance de l'homme avec Dieu.

Digitized by Google

Il paraît donc que ce corps est un instrument fabriqué, et soumis à notre volonté, par une puissance qui est hors de nous; et toutes les fois que nous nous en servons, soit pour parler, ou pour respirer, ou pour nous mouvoir en quelque façon que ce soit, nous devrions toujours sentir Dieu présent.

V. L'intelligence a pour objet des vérités éternelles, qui ne sont autre chose que Dieu lui-même, où elles sont toujours subsistantes et toujours parfaitement entendues.

Mais rien ne sert tant à l'âme pour s'élever à son auteur que la connaissance qu'elle a d'elle-même et de ses sublimes opérations, que nous avons appelées intellectuelles.

Nous avons déjà remarqué que l'entendement a pour objet des vérités éternelles.

Les règles des proportions, par lesquelles nous mesurons toutes choses, sont éternelles et invariables.

Nous connaissons clairement que tout se fait dans l'univers par la proportion du plus grand au plus petit, et du plus fort au plus faible; et nous en savons assez pour connaître que ces proportions se rapportent à des principes d'éternelle vérité.

Tout ce qui se démontre en mathématique, et en quelque autre science que ce soit, est éternel et immuable; puisque l'effet de la démonstration est de faire voir que la chose ne peut pas être autrement qu'elle est démontrée [1].

Aussi, pour entendre la nature et les propriétés

1. *Voy.* chap. I, art. 13 à 15, où l'auteur expose ses idées sur la démonstration et sur la science. — On peut rapprocher des belles pages que nous trouvons ici sur l'intelligence ou la raison, les pages non moins belles, mais inspirées en partie par celles de Bossuet, que Fénelon a consacrées à ce sujet dans son *Traité de l'existence de Dieu*, partie I, chap. II.

Digitized by Google

des choses que je connais, par exemple ou d'un triangle, ou d'un carré, ou d'un cercle, ou les proportions de ces figures, et de toutes autres figures entre elles, je n'ai pas besoin de savoir qu'il y en ait de telles dans la nature; et je puis m'assurer de n'en avoir jamais ni tracé ni vu de parfaites. Je n'ai pas besoin de songer qu'il y ait quelque mouvement dans le monde, pour entendre la nature du mouvement même, ou celle des lignes que chaque mouvement décrit, et les proportions cachées avec lesquelles il se développe. Dès que l'idée de ces choses s'est une fois réveillée dans mon esprit, je connais que, soit qu'elles soient ou qu'elles ne soient pas actuellement, c'est ainsi qu'elles doivent être, et qu'il est impossible qu'elles soient d'une autre nature, ou se fassent d'une autre façon.

Et pour venir à quelque chose qui nous touche de plus près, j'entends, par ces principes de vérité éternelle, que quand aucun homme et moi-même ne serions pas, le devoir essentiel de l'homme, dès là qu'il est capable de raisonner, est de vivre selon la raison, et de chercher son auteur, de peur de lui manquer de reconnaissance, si faute de le chercher il l'ignorait.

Toutes ces vérités, et toutes celles que j'en déduis par un raisonnement certain, subsistent indépendamment de tous les temps : en quelque temps que je mette un entendement humain, il les connaîtra; mais en les connaissant, il les trouvera vérités, il ne les fera pas telles; car ce ne sont pas nos connaissances qui font leurs objets, elles les supposent. Ainsi, ces vérités subsistent devant tous les siècles, et devant qu'il y ait eu un entendement humain : et quand tout ce qui se fait par les règles des proportions c'est-à-dire tout ce que je vois dans la nature, serait détruit, excepté moi, ces règles se conserveraient dans ma pensée; et je verrais clairement qu'elles se-

Digitized by Google

raient toujours bonnes et toujours véritables, quand moi-même je serais détruit avec le reste [1].

Si je cherche maintenant où et en quel sujet elles subsistent éternelles et immuables comme elles sont, je suis obligé d'avouer un être où la vérité est éternellement subsistante, et où elle est toujours entendue ; et cet être doit être la vérité même, et doit être toute vérité ; et c'est de lui que la vérité dérive dans tout ce qui est et ce qui entend hors de lui.

C'est donc en lui, d'une certaine manière qui m'est incompréhensible, c'est en lui, dis-je, que je vois ces vérités éternelles ; et les voir, c'est me tourner à celui qui est immuablement toute vérité, et recevoir ses lumières.

Cet objet éternel, c'est Dieu éternellement subsistant, éternellement véritable, éternellement la vérité même.

Et en effet, parmi ces vérités éternelles que je connais, une des plus certaines est celle-ci : qu'il y a quelque chose au monde qui existe d'elle-même ; par conséquent qui est éternelle et immuable.

Qu'il y ait un seul moment où rien ne soit, éternellement rien ne sera. Ainsi, le néant sera à jamais toute vérité, et rien ne sera vrai que le néant : chose absurde et contradictoire.

Il y a donc nécessairement quelque chose qui est

1. « Ce que nous voyons de la nature et des propriétés du triangle, indépendamment de tout triangle existant, est certain et indubitable. En quelque temps donné ou en quelque point de l'éternité, pour ainsi parler, qu'on mette un entendement, il verra ces vérités comme manifestes : elles sont donc éternelles. Bien plus, comme ce n'est pas l'entendement qui donne l'être à la vérité, mais que la supposant telle, il se tourne seulement à elle pour l'apercevoir, il s'ensuit que, quand tout entendement créé serait détruit, ces vérités subsisteraient immuablement. » *Logique de Bossuet*, liv. I, chap. XXXVI. — *V.* aussi Fénelon, *Existence de Dieu*, I, 2.

Digitized by Google

avant tous les temps, et de toute éternité; et c'est dans cet éternel que ces vérités éternelles subsistent [1].

C'est là aussi que je les vois [2]. Tous les autres hommes les voient comme moi, ces vérités éternelles; et tous, nous les voyons toujours les mêmes, et nous les voyons être devant nous; car nous avons commencé, et nous le savons; et nous savons que ces vérités ont toujours été.

Ainsi, nous les voyons dans une lumière supérieure à nous-mêmes; et c'est dans cette lumière supérieure que nous voyons aussi si nous faisons bien ou mal, c'est-à-dire, si nous agissons ou non selon ces principes constitutifs de notre être.

Là donc nous voyons, avec toutes les autres vérités, les règles invariables de nos mœurs; et nous voyons qu'il y a des choses d'un devoir indispensable, et que dans celles qui sont naturellement indifférentes, le vrai devoir est de s'accommoder au plus grand bien de la société humaine.

Ainsi, un homme de bien laisse régler l'ordre des successions et de la police aux lois civiles, comme il laisse régler le langage et la forme des habits à la coutume; mais il écoute en lui-même une loi inviolable qui lui dit qu'il ne faut faire tort à per-

1. « L'éternité et l'immutabilité conviennent aux essences, et par conséquent à l'indépendance absolue. Et cependant, comme en effet il n'y a rien d'éternel ni d'immuable, ni d'indépendant que Dieu seul, il faut conclure que ces vérités ne subsistent pas en elles-mêmes, mais en Dieu seul et dans ces idées éternelles qui ne sont autre chose que lui-même. » *Logique de Bossuet*, liv. I, chap. XXXVII.

2. La théorie de la vision en Dieu, renouvelée de Platon par Malebranche, semble adoptée ici dans ses termes comme dans son fond (*Voy.* encore les art. 9 et 40, même chapitre). Mais il faut remarquer que l'auteur ne parle que des vérités éternelles et reste fidèle à la doctrine de saint Augustin, dont Malebranche s'écartait, comme le lui a reproché Arnauld (*Traité des vraies et des fausses idées*). — On peut rapprocher de la doctrine exposée ici par l'auteur ce qu'il dit lui-même dans sa *Logique*, liv. I, chap. XXXVII déjà cité.

Digitized by Google

sonne, et qu'il vaut mieux qu'on nous en fasse que d'en faire à qui que ce soit.

En ces règles invariables, un sujet, qui se sent partie d'un État, voit qu'il doit l'obéissance au prince qui est chargé de la conduite du tout; autrement la paix du monde serait renversée : et un prince y voit aussi qu'il gouverne mal, s'il regarde ses plaisirs et ses passions, plutôt que la raison, et le bien des peuples qui lui sont commis [1].

L'homme qui voit ces vérités, par ces vérités se juge lui-même, et se condamne quand il s'en écarte. Ou plutôt ce sont ces vérités qui le jugent, puisque ce ne sont pas elles qui s'accommodent aux jugements humains, mais les jugements humains qui s'accommodent à elles.

Et l'homme juge droitement, lorsque, sentant ses jugements variables de leur nature, il leur donne pour règle ces vérités éternelles.

Ces vérités éternelles que tout entendement aperçoit toujours les mêmes, par lesquelles tout entendement est réglé, sont quelque chose de Dieu, ou plutôt sont Dieu même,

Car toutes ces vérités éternelles ne sont au fond qu'une seule vérité. En effet, je m'aperçois, en raisonnant, que ces vérités sont suivies La même vérité qui me fait voir que les mouvements ont certaines règles, me fait voir que les actions de ma volonté doivent aussi avoir les leurs. Et je vois ces deux vérités dans cette vérité commune, qui me dit que tout a sa loi, que tout a son ordre : ainsi, la vérité est une de soi. Qui la connaît en partie, en voit plusieurs; qui les verrait parfaitement, n'en verrait qu'une.

Et il faut nécessairement que la vérité soit quelque part très-parfaitement entendue, et l'homme en est à lui-même une preuve indubitable.

1. Nouvelle leçon adressée au jeune Dauphin, son élève.

Digitized by Google

Car soit qu'il se considère lui-même, ou qu'il étende sa vue sur tous les êtres qui l'environnent, il voit tout soumis à des lois certaines, et aux règles immuables de la vérité. Il voit qu'il entend ces lois, du moins en partie, lui qui n'a fait ni lui-même, ni aucune autre partie de l'univers pour petite qu'elle soit; et il voit bien que rien n'aurait été fait, si ces lois n'étaient ailleurs parfaitement entendues; et il voit qu'il faut reconnaître une sagesse éternelle, où toute loi, tout ordre, toute proportion ait sa raison primitive.

Car il est absurde qu'il y ait tant de suite dans les vérités, tant de proportion dans les choses, tant d'économie dans leur assemblage, c'est-à-dire dans le monde; et que cette suite, cette proportion, cette économie ne soit nulle part bien entendue : et l'homme, qui n'a rien fait, la connaissant véritablement, quoique non pas pleinement, doit juger qu'il y a quelqu'un qui la connaît dans sa perfection, et que ce sera celui-là même qui aura tout fait.

VI. L'âme connaît, par l'imperfection de son intelligence, qu'il y a ailleurs une intelligence parfaite.

Nous n'avons donc qu'à réfléchir sur nos propres opérations, pour entendre que nous venons d'un plus haut principe.

Car dès là que notre âme se sent capable d'entendre, d'affirmer et de nier, et que d'ailleurs elle sent qu'elle ignore beaucoup de choses, qu'elle se trompe souvent, et que souvent aussi, pour s'empêcher d'être trompée, elle est forcée à suspendre son jugement et à se tenir dans le doute; elle voit à la vérité qu'elle a en elle un bon principe, mais elle voit aussi qu'il est imparfait, et qu'il y a une sagesse plus haute à qui elle doit son être.

En effet, le parfait est plutôt que l'imparfait, et

Digitized by Google

l'imparfait le suppose; comme le moins suppose le plus, dont il est la diminution, et comme le mal suppose le bien, dont il est la privation[1]. Ainsi, il est naturel que l'imparfait suppose le parfait, dont il est pour ainsi dire déchu: et si une sagesse imparfaite telle que la nôtre, qui peut douter, ignorer, se tromper, ne laisse pas d'être; à plus forte raison devons-nous croire que la sagesse parfaite est et subsiste, et que la nôtre n'en est qu'une étincelle.

Car si nous étions tout seuls intelligents dans le monde, nous seuls nous vaudrions mieux, avec notre intelligence imparfaite, que tout le reste qui serait tout à fait brute et stupide; et on ne pourrait comprendre d'où viendrait, dans ce tout qui n'entend pas, cette partie qui entend, l'intelligence ne pouvant pas naître d'une chose brute et insensée. Il faudrait donc que notre âme, avec son intelligence imparfaite, ne laissât pas d'être par elle-même, par conséquent, d'être éternelle et indépendante de toute autre chose: ce que nul homme, quelque fou qu'il soit, n'osant penser de soi-même, il reste qu'il connaisse au-dessus de lui une intelligence parfaite, dont toute autre reçoive la faculté et la mesure d'entendre.

Nous connaissons donc par nous-mêmes, et par notre propre imperfection, qu'il y a une sagesse infinie qui ne se trompe jamais, qui ne doute de rien, qui n'ignore rien, parce qu'elle a une pleine compréhension de la vérité, ou plutôt qu'elle est la vérité même.

Cette sagesse est elle-même sa règle; de sorte qu'elle ne peut jamais faillir, et c'est à elle à régler toutes choses.

1. *Voy.* le morceau des *Élévations sur les mystères* cité en note à la fin de ce chapitre. — Bossuet traite, d'autre part, dans les chapitres XV à XVII du Ier livre de sa *Logique*, des idées positives exprimées en termes négatifs.

Digitized by Google

Par la même raison, nous connaissons qu'il y a une souveraine bonté qui ne peut jamais faire aucun mal; au lieu que notre volonté imparfaite, si elle peut faire le bien, peut aussi s'en détourner.

De là nous devons conclure que la perfection de Dieu est infinie, car il a tout en lui-même; sa puissance l'est aussi, de sorte qu'il n'a qu'à vouloir pour faire tout ce qu'il lui plaît.

C'est pourquoi il n'a eu besoin d'aucune matière précédente pour créer le monde. Comme il en trouve le plan et le dessein dans sa sagesse, et la source dans sa bonté, il ne lui faut aussi pour l'exécution que sa seule volonté toute-puissante.

Mais, quoiqu'il fasse de si grandes choses, il n'en a aucun besoin, et il est heureux en se possédant lui-même.

L'idée même du bonheur nous mène à Dieu : car si nous avons l'idée du bonheur, puisque d'ailleurs nous n'en pouvons voir la vérité en nous-mêmes, il faut qu'elle nous vienne d'ailleurs; il faut, dis-je, qu'il y ait ailleurs une nature vraiment bienheureuse : que si elle est bienheureuse, elle n'a rien à désirer, elle est parfaite; et cette nature bienheureuse, parfaite, pleine de tout bien, qu'est-ce autre chose que Dieu[1] ?

Il n'y a rien de plus existant ni de plus vivant que lui, parce qu'il est et qu'il vit éternellement. Il ne peut pas qu'il ne soit, lui qui possède la plénitude de l'être, ou plutôt qui est l'être même, selon ce qu'il dit, parlant à Moïse[2] : JE SUIS CELUI QUI SUIS; CELUI QUI EST *m'envoie à vous*[3].

1. Les différentes preuves de l'existence de Dieu, indiquées dans cet article et dans les précédents, sont distinguées et résumées dans la troisième partie de notre *Introduction*.

2. Exode, III, 14.

3. On voit, par une note attachée au manuscrit de Bossuet, que son dessein était de donner à cet article plus d'étendue : « Quelque part ici

Digitized by Google

VII. L'âme qui connaît Dieu et se sent capable de l'aimer, sent dès là qu'elle est faite pour lui, et qu'elle tient tout de lui.

En la présence d'un être si grand et si parfait, l'âme se trouve elle-même un pur néant, et ne voit rien en elle qui mérite d'être estimé, si ce n'est qu'elle est capable de connaître et d'aimer Dieu.

Elle sent par là qu'elle est née pour lui. Car si l'intelligence est pour le vrai, et que l'amour soit pour le bien, le premier vrai a droit d'occuper toute notre intelligence, et le souverain bien a droit de posséder tout notre amour.

Mais nul ne connaît Dieu que celui que Dieu

« marquer la démonstration de « ce qui est, de ce qui est im- « muable, de ce qui est éternel, « de ce qui est parfait, antérieur « à ce qui n'est pas, à ce qui « n'est pas toujours le même, « à ce qui n'est pas parfait. « Saint Augustin, Boëce, saint « Thomas. » — Pour combler la lacune indiquée par l'auteur, on peut recourir aux développements qu'il a donnés lui-même sur ces points dans ses *Élévations sur les mystères*, Ire semaine, élév. 1 à 3. Nous citons particulièrement le morceau le plus connu : « On dit : le parfait n'est pas; le parfait n'est qu'une idée de notre esprit qui va s'élevant de l'imparfait qu'on voit de ses yeux, jusqu'à une perfection qui n'a de réalité que dans la pensée. C'est le raisonnement que l'impie voudrait faire en son cœur insensé, qui ne songe pas que le parfait est le premier, et en soi, et dans nos idées, et que l'imparfait en toutes façons, n'en est qu'une dégradation. Dis, mon âme, comment entends-tu le néant, sinon par l'être? Comment entends-tu la privation, si ce n'est par la forme dont elle prive? Comment l'imperfection, si ce n'est par la perfection dont elle déchoit? Mon âme, n'entends-tu pas que tu as une raison, mais imparfaite, puisqu'elle ignore, qu'elle doute, qu'elle erre et qu'elle se trompe? Mais comment entends-tu l'erreur, si ce n'est comme privation de la vérité; et comment le doute ou l'obscurité, si ce n'est comme privation de l'intelligence et de la lumière; ou comment enfin l'ignorance, si ce n'est comme privation du savoir parfait; comment, dans la volonté, le dérèglement et le vice, si ce n'est comme privation de la règle, de la droiture et de la

Digitized by Google

éclaire; et nul n'aime Dieu que celui à qui il inspire son amour. Car c'est à lui de donner à sa créature tout le bien qu'elle possède, et par conséquent le plus excellent de tous les biens, qui est de le connaître et de l'aimer.

Ainsi, le même qui a donné l'être à la créature raisonnable, lui a donné le bien-être. Il lui donne la vie, il lui donne la bonne vie, il lui donne d'être juste, il lui donne d'être sainte, il lui donne enfin d'être bienheureuse.

VIII. L'âme connaît sa nature, en connaissant qu'elle est faite à l'image de Dieu.

Je commence ici à me connaître mieux que je

vertu? Il y a donc primitivement une intelligence, une science certaine, une fermeté, une inflexibilité dans le bien, une règle, un ordre, avant qu'il y ait une déchéance de toutes ces choses; en un mot, il y a une perfection avant qu'il y ait un défaut; avant tout dérèglement, il faut qu'il y ait une chose qui est elle-même sa règle, et qui, ne pouvant se quitter soi-même, ne peut non plus ni faillir, ni défaillir. Voilà donc un être parfait; voilà Dieu, nature parfaite et heureuse. Le reste est incompréhensible; et nous ne pouvons même pas comprendre jusqu'où il est parfait et heureux, pas même jusqu'à quel point il est incompréhensible!.....

« L'homme ignorant croit connaître le changement avant l'immutabilité, parce qu'il exprime le changement par un terme positif, et l'immutabilité par la négation du changement même; et il ne veut pas songer qu'être immuable c'est être, et que changer c'est n'être pas; or, l'être est et il est connu avant la privation, qui est non-être. Avant donc qu'il y ait des choses qui ne sont pas toujours les mêmes, il y en a une qui, toujours la même, ne souffre point de déclin; et celle-là non-seulement est, mais encore elle est toujours connue, quoique non toujours démêlée ni distinguée, faute d'attention. Mais quand, recueillis en nous-mêmes, nous nous rendons attentifs aux immortelles idées dont nous portons en nous-mêmes la vérité, nous trouverons que la perfection est ce que l'on connaît le premier, puisque, comme nous l'avons vu, on ne connaît le défaut que comme une déchéance de la perfection. » Nous nous arrêtons; car il faudrait tout citer,

Digitized by Google

n'avais jamais fait, en me considérant par rapport à celui dont je tiens l'être.

Moïse, qui m'a dit que j'étais fait à l'image et ressemblance de Dieu, en ce seul mot m'a mieux appris quelle est ma nature que ne peuvent faire tous les livres et tous les discours des philosophes[1].

J'entends, et Dieu entend : Dieu entend qu'il est; j'entends que Dieu est, et j'entends que je suis. Voilà déjà un trait de cette divine ressemblance. Mais il faut ici considérer ce que c'est qu'entendre à Dieu et ce que c'est qu'entendre à moi.

Dieu est la vérité même et l'intelligence même, vérité infinie, intelligence infinie. Ainsi, dans le rapport mutuel qu'ont ensemble la vérité et l'intelligence, l'une et l'autre trouvent en Dieu leur perfection, puisque l'intelligence qui est infinie comprend la vérité tout entière, et que la vérité infinie trouve une intelligence égale à elle.

Par là donc la vérité et l'intelligence ne font qu'un ; et il se trouve une intelligence, c'est-à-dire Dieu, qui, étant aussi la vérité même, est elle-même son unique objet.

Il n'en est pas ainsi des autres choses qui entendent. Car, quand j'entends cette vérité, Dieu est, cette vérité n'est pas mon intelligence. Ainsi, l'intelligence et l'objet, en moi peuvent être deux ; en Dieu, ce n'est jamais qu'un. Car il n'entend que lui-même, et il entend tout en lui-même, parce que tout ce qui est, et n'est pas lui, est en lui comme dans sa cause.

Mais c'est une cause intelligente qui fait tout par raison et par art, qui par conséquent a en elle-même, ou plutôt qui est elle-même l'idée et la raison primitive de tout ce qui est[2].

1. Voy. *Genèse*, I, 26, 27. — On trouve aussi la tradition de la ressemblance originelle de l'homme avec Dieu, recueillie dans quelques passages de Platon et de Cicéron.

2. Nous reconnaissons ici les idées archétypes de Platon qui,

Digitized by Google

Et les choses qui sont hors de lui n'ont leur être ni leur vérité, que par rapport à cette idée éternelle et primitive.

Car les ouvrages de l'art n'ont leur être et leur vérité parfaite, que par le rapport qu'ils ont avec l'idée de l'artisan.

L'architecte a dessiné dans son esprit un palais ou un temple, avant que d'en avoir mis le plan sur le papier; et cette idée intérieure de l'architecte est le vrai plan et le vrai modèle de ce palais ou de ce temple.

Ce palais ou ce temple seront le vrai palais ou le vrai temple que l'architecte a voulu faire, quand ils répondront parfaitement à cette idée intérieure qu'il en a formée.

S'ils n'y répondent pas, l'architecte dira: Ce n'est pas là l'ouvrage que j'ai médité. Si la chose est parfaitement exécutée selon son projet, il dira : Voilà mon dessein au vrai, voilà le vrai temple que je voulais construire.

Ainsi, tout est vrai dans les créatures de Dieu, parce que tout répond à l'idée de cet architecte éternel, qui fait tout ce qu'il veut, et comme il veut.

C'est pourquoi Moïse l'introduit dans le monde qu'il venait de faire, et il dit qu'après avoir vu son ouvrage, il le trouva bon[1], c'est-à-dire qu'il le trouva conforme à son dessein; et il le vit bon, vrai et parfait, où il avait vu qu'il le fallait faire tel, c'est-à-dire dans son idée éternelle.

Mais ce Dieu, qui avait fait un ouvrage si bien entendu, et si capable de satisfaire tout ce qui en-

adoptées par saint Augustin à quelques modifications près, ont passé dans la métaphysique chrétienne. Bossuet revient sur ce sujet dans sa *Logique*, liv. I, chap. XXXVII, et dans son *Traité des causes*, où il parle de la cause exemplaire, « le modèle ou l'original sur lequel une chose est faite ».

1. Voy. *Genèse*, I, 10 et *passim*.

Digitized by Google

tend, a voulu qu'il y eût parmi ses ouvrages quelque chose qui entendît et son ouvrage et lui-même.

Il a donc fait des natures intelligentes, et je me trouve être de ce nombre. Car j'entends et que je suis, et que Dieu est, et que beaucoup d'autres choses sont, et que moi et les autres choses ne serions pas, si Dieu n'avait voulu que nous fussions.

Dès là que j'entends les choses comme elles sont, ma pensée leur devient conforme; car je les pense telles qu'elles sont, et elles se trouvent conformes à ma pensée, car elles sont comme je les pense[1].

Voilà donc quelle est ma nature: pouvoir être conforme à tout, c'est-à-dire pouvoir recevoir l'impression de la vérité; en un mot pouvoir l'entendre.

J'ai trouvé cela en Dieu; car il entend tout, il sait tout. Les choses sont comme il les voit; mais ce n'est pas comme moi, qui, pour bien penser, dois rendre ma pensée conforme aux choses qui sont hors de lui: au contraire, il rend les choses qui sont hors de lui, conformes à sa pensée éternelle. Enfin, il est la règle, il ne reçoit pas de dehors l'impression de la vérité; il est la vérité même; il est la vérité qui s'entend parfaitement elle-même.

En cela donc je me reconnais fait à son image; non son image parfaite, car je serais comme lui la vérité même; mais fait à son image, capable de recevoir l'impression de la vérité.

IX. L'âme qui entend la vérité reçoit en elle-même une impression divine qui la rend conforme à Dieu.

Et quand je reçois actuellement cette impression, quand j'entends actuellement la vérité que j'étais ca-

1. Saint Thomas et saint Bonaventure ont défini la vérité dans son rapport avec l'esprit qui la conçoit, une conformité entre la chose et lui, *adæquatio intellectus et rei.*

Digitized by Google

pable d'entendre, que m'arrive-t-il, sinon d'être actuellement éclairé de Dieu, et rendu conforme à lui?

D'où me pourrait venir l'impression de la vérité? Me vient-elle des choses mêmes? Est-ce le soleil qui s'imprime en moi, pour me faire connaître ce qu'il est, lui que je vois si petit, malgré sa grandeur immense? Que fait-il en moi, ce soleil si grand et si vaste, par le prodigieux épanchement de ses rayons? que fait-il, que d'exciter dans mes nerfs quelque léger tremblement, et d'imprimer quelque petite marque dans mon cerveau? N'ai-je pas vu que la sensation qui s'élève ensuite, ne me représente rien de ce qui se fait ni dans le soleil, ni dans mes organes[1]; et que, si j'entends que le soleil est si grand, que ses rayons sont si vifs, et traversent en moins d'un clin d'œil un espace immense, je vois ces vérités dans une lumière intérieure, c'est-à-dire dans ma raison, par laquelle je juge et des sens, et de leurs organes, et de leurs objets.

Et d'où vient à mon esprit cette impression si pure de la vérité? D'où lui viennent ces règles immuables qui dirigent le raisonnement, qui forment les mœurs, par lesquelles il découvre les proportions secrètes des figures et des mouvements? D'où lui viennent, en un mot, ces vérités éternelles que j'ai tant considérées? Sont ce les triangles, et les carrés, et les cercles que je trace grossièrement sur le papier, qui impriment dans mon esprit leurs proportions et leurs rapports? ou bien y en a-t-il d'autres, dont la parfaite justesse fasse cet effet? Où les ai-je vus ces cercles et ces triangles si justes, moi qui ne puis m'assurer d'avoir jamais vu aucune figure parfaite-

1. *Voy.* chap. III, art. 8, proposition 9e. — La sensation avertit de la présence de l'objet, mais sans le faire connaître en lui-même. Ce rôle appartient à l'acte de l'intelligence ou à l'idée que l'auteur définit « ce qui représente à l'entendement la vérité de l'objet entendu. » *Logique*, liv. I, chap. II.

Digitized by Google

ment régulière, et qui entends néanmoins et parfaitement cette régularité? Y a-t-il quelque part, ou dans le monde ou hors du monde, des triangles ou des cercles subsistant dans cette parfaite régularité, d'où elle se soit imprimée dans mon esprit? et ces règles du raisonnement et des mœurs subsistent-elles aussi en quelque part, d'où elles me communiquent leur vérité immuable? Ou bien, n'est-ce pas plutôt que celui qui a répandu partout la mesure, la proportion, la vérité même, en imprime en mon esprit l'idée certaine?

Mais qu'est-ce que cette idée? Est-ce lui-même qui me montre en sa vérité tout ce qu'il lui plaît que j'entende, ou quelque impression de lui-même, ou les deux ensemble?

Et que serait-ce que cette impression? Quoi, quelque chose de semblable à la marque d'un cachet gravé sur la cire? Grossière imagination, qui ferait l'âme corporelle, et la cire intelligente[1].

Il faut donc entendre que l'âme faite à l'image de Dieu, capable d'entendre la vérité qui est Dieu même, se tourne actuellement vers son original, c'est-à-dire vers Dieu, où la vérité lui paraît autant que Dieu la lui veut faire paraître. Car il est maître de se montrer autant qu'il veut; et quand il se montre pleinement, l'homme est heureux.

C'est une chose étonnante, que l'homme entende tant de vérités, sans entendre en même temps que toute vérité vient de Dieu, qu'elle est en Dieu, qu'elle est Dieu même. Mais c'est qu'il est enchanté par ses sens et par ses passions trompeuses; et il ressemble à celui qui, renfermé dans son cabinet, où il s'occupe de ses affaires, se sert de la lumière sans se mettre en peine d'où elle lui vient.

1. Malgré la définition de l'idée rapportée dans la note ci dessus, nul n'est plus éloigné que Bossuet de la théorie de l'idée-image et de ses conséquences matérialistes.

Digitized by Google

Enfin donc, il est certain qu'en Dieu est la raison primitive de tout ce qui est, et de tout ce qui s'entend dans l'univers; qu'il est la vérité originale, et que tout est vrai par rapport à son idée éternelle; que cherchant la vérité, nous le cherchons; que la trouvant, nous le trouvons, et lui devenons conformes.

X. L'image de Dieu s'achève en l'âme par une volonté droite.

Nous avons vu que l'âme qui cherche et qui trouve en Dieu la vérité, se tourne vers lui pour la concevoir. Qu'est-ce donc que se tourner vers Dieu? Est-ce que l'âme se remue comme un corps, et quitte une place pour en prendre une autre? mais certes un tel mouvement n'a rien de commun avec entendre[1]. Ce n'est pas être transporté d'un lieu à un autre, que de commencer à entendre ce qu'on n'entendait pas. On ne s'approche pas, comme on fait d'un corps, de Dieu qui est toujours et partout invisiblement présent. L'âme l'a toujours en elle-même; car c'est par lui qu'elle subsiste. Mais pour voir, ce n'est pas assez d'avoir la lumière présente, il faut se tourner vers elle, il lui faut ouvrir les yeux; l'âme a aussi sa manière de se tourner vers Dieu, qui est sa lumière parce qu'il est la vérité; et se tourner à cette lumière, c'est-à-dire à la vérité, c'est, en un mot, vouloir l'entendre.

L'âme est droite par cette volonté, parce qu'elle s'attache à la règle de toutes ses pensées, qui n'est autre que la vérité.

Là s'achève aussi la conformité de l'âme avec Dieu. Car l'âme qui veut entendre la vérité aime

1. Il faut remarquer le soin que met Bossuet à instruire son élève, à ne pas prendre à la lettre les métaphores dont le langage philosophique ne peut tout à fait s'affranchir.

Digitized by Google

dès là cette vérité que Dieu aime eternellement et l'effet de cet amour de la vérité est de nous la faire chercher avec une ardeur infatigable, de nous y attacher immuablement quand elle nous est connue, et de la faire régner sur tous nos désirs.

Mais l'amour de la vérité en suppose quelque connaissance. Dieu donc, qui nous a faits à son image, c'est-à-dire qui nous a faits pour entendre et pour aimer la vérité à son exemple, commence d'abord à nous en donner l'idée générale, par laquelle il nous sollicite à en rechercher la pleine possession, où nous avançons à mesure que l'amour de la vérité s'épure et s'enflamme en nous.

Au reste, la vérité et le bien ne sont que la même chose. Car le souverain bien est la vérité entendue et aimée parfaitement. Dieu donc, toujours entendu et toujours aimé de lui-même, est sans doute le souverain bien; dès là il est parfait, et se possédant lui-même, il est heureux.

Il est donc heureux et parfait, parce qu'il entend et aime sans fin le plus digne de tous les objets, c'est-à dire lui-même.

Il n'appartient qu'à celui qui seul est de soi d'être lui-même sa félicité. L'homme, qui n'est rien de soi, n'a rien de soi; son bonheur et sa perfection est de s'attacher à connaître et à aimer son auteur.

Malheur à la connaissance stérile qui ne se tourne point à aimer[1], et se trahit elle-même!

C'est donc là mon exercice, c'est là ma vie, c'est là ma perfection, et tout ensemble ma béatitude, de connaître et d'aimer celui qui m'a fait.

1. L'identité de la vérité et du bien a été reconnue avant Bossuet, par Platon et ceux qui l'ont suivi, et par la plupart des docteurs scolastiques, particulièrement saint Thomas. — Notre auteur ne se borne pas à la considérer théoriquement, il veut en outre qu'elle s'affirme par nos actes, que notre intelligence et notre volonté concourent religieusement ensemble: «Curieux,

Digitized by Google

Par là je reconnais que tout néant que je suis de moi-même devant Dieu, je suis fait toutefois à son image, puisque je trouve ma perfection et mon bonheur dans le même objet que lui, c'est-à-dire dans lui-même, et dans de semblables opérations, c'est-à-dire en connaissant et en aimant.

XI. L'âme attentive à Dieu, se connaît supérieure au corps, et apprend que c'est par punition qu'elle en est devenue captive.

C'est donc en vain que je tâche quelquefois de m'imaginer comment est faite mon âme, et de me la représenter sous quelque figure corporelle. Ce n'est point au corps qu'elle ressemble, puisqu'elle peut connaître et aimer Dieu, qui est un esprit si pur; et c'est à Dieu même qu'elle est semblable.

Quand je cherche en moi-même ce que je connais de Dieu, ma raison me répond que c'est une pure intelligence, qui n'est ni étendue par les lieux, ni renfermée dans les temps. Alors il se présente à mon esprit quelque idée ou quelque image de corps, je la rejette et je m'élève au-dessus. Par où je vois de combien la meilleure partie de moi-même, qui est faite pour connaître Dieu, est élevée par sa nature au-dessus du corps.

C'est aussi par là que j'entends qu'étant unie à un corps, elle devait avoir le commandement, que Dieu en effet lui a donné; et j'ai remarqué en moi-même une force supérieure au corps, par laquelle je puis l'exposer à sa ruine certaine, malgré la douleur et la violence que je souffre en l'y exposant.

dit-il ailleurs, qui vous repaissez d'une spéculation stérile et oiseuse, sachez que cette vive lumière qui vous charme dans la science ne vous est pas donnée seulement pour réjouir votre vue, mais pour conduire vos pas et régler vos volontés. » C'est cependant la belle apostrophe : « Malheur ! etc... »

Digitized by Google

Que si ce corps pèse si fort à mon esprit, si ses besoins m'embarrassent et me gênent; si les plaisirs et les douleurs qui me viennent de son côté me captivent et m'accablent; si les sens, qui dépendent tout à fait des organes corporels, prennent le dessus sur la raison même avec tant de facilité; enfin, si je suis captif de ce corps que je devais gouverner, ma religion m'apprend, et ma raison me confirme, que cet état malheureux ne peut être qu'une peine envoyée à l'homme, pour la punition de quelque péché et de quelque désobéissance.

Mais je nais dans ce malheur; c'est au moment de ma naissance, et dans tout le cours de mon enfance ignorante, que les sens prennent cet empire, que la raison, qui vient et trop tardive et trop faible, trouve établi. Tous les hommes naissent comme moi dans cette servitude; et ce nous est à tous un sujet de croire, ce que d'ailleurs la foi a enseigné, qu'il y a quelque chose de dépravé dans la source commune de notre naissance.

La nature même commence en nous ce sentiment. Je ne sais quoi est imprimé dans le cœur de l'homme, pour lui faire reconnaître une justice qui punit les pères criminels sur leurs enfants, comme étant une portion de leur être.

De là ces discours des poëtes[1], qui, regardant Rome désolée par tant de guerres civiles, ont dit qu'elle payait bien les parjures de Laomédon et des Troyens, dont les Romains étaient descendus, et le parricide commis par Romulus, leur auteur, en la personne de son frère.

1. Les poëtes dont il s'agit ici sont vraisemblablement Virgile : « .... Satis jampridem « sanguine nostro Laomedon- « teæ luimus perjuria Trojæ. » (*Georg.* I, 501-502), et Horace : « Sic est : acerba fata Ro- « manos agunt, Sceleusque fra- « ternæ necis, Ut immerentis « fluxit in terram Remi Sacer « nepotibus cruor. » (*Epod.* VII, 17 à 20.)

Digitized by Google

Les poëtes, imitateurs de la nature, et dont le propre est de rechercher dans le fond du cœur humain les sentiments qu'elle y imprime, ont aperçu que les hommes recherchent naturellement les causes de leurs désastres dans les crimes de leurs ancêtres[1]; et par là, ils ont ressenti quelque chose de cette vengeance qui poursuit le crime du premier homme sur ses descendants.

Nous voyons même des historiens païens[2], qui considérant la mort d'Alexandre au milieu de ses victoires, et dans ses plus belles années, et ce qui est bien plus étrange, les sanglantes divisions des Macédoniens, dont la fureur fit périr par des morts tragiques son frère, ses sœurs et ses enfants, attribuent tous ces malheurs à la vengeance divine, qui punissait les impiétés et les parjures de Philippe sur sa famille[3].

Ainsi, nous portons au fond du cœur une impression de cette justice qui punit les pères dans les enfants. En effet, Dieu, auteur de l'être, ayant voulu le donner aux enfants dépendamment de leurs parents, les a mis par ce moyen sous leur puissance, et a voulu qu'ils fussent, et par leur naissance et par

1. Les premières éditions portent ici les indications suivantes : *Eurip. dans Thesée, Hésiod., Prom.* — Quoique Euripide ait composé un *Thesée* dont il existe quelques fragments, le premier renvoi est incontestablement relatif à des vers de l'Hippolyte couronné que nous donnons plus loin.— Quant à la seconde partie de la note, elle nous paraît avoir en vue l'épisode de Prométhée dans la *Théogonie* d'Hésiode, v. 507-617. Ce mythe, reste de quelques traditions défigurées sur la condition et la chute du premier homme, se lie étroitement à la fable de Pandore, dont la boîte, indiscrètement ouverte, aurait répandu parmi les hommes les maux qui les affligent aujourd'hui. On peut voir aussi le *Promethée* d'Eschyle

2. Voir le *Voyage en Grèce* de Pausanias, liv. VIII, chap. VII.

3. Le manuscrit de l'ouvrage porte à la marge, écrit de la main de Bossuet : « L'amour des enfants presque éteint ; selon les mœurs anciennes, punir dans les enfants, le meilleur moyen de retenir, etc. »

Digitized by Google

leur éducation, le premier bien qui leur appartînt. Sur ce fondement, il paraît que punir les pères dans leurs enfants, c'est les punir dans leur bien le plus réel; c'est les punir dans une partie d'eux-mêmes, que la nature leur a rendue plus chère que leurs propres membres, et même que leur propre vie: en sorte qu'il n'est pas moins juste de punir un homme dans ses enfants, que de le punir dans ses membres et dans sa personne. Et il faut chercher le fondement de cette justice dans la loi primitive de la nature, qui veut que le fils tienne l'être de son père, et que le père revive dans son fils comme dans un autre lui-même.

Les lois civiles ont imité cette loi primordiale, puisque, selon leurs dispositions, celui qui perd la liberté ou le droit de citoyen, ou celui de la noblesse, les perd pour toute sa race[1]: tant les hom ont trouvé juste que ces droits se transmissent avec le sang, et se perdissent de même.

Et cela, qu'est-ce autre chose qu'une suite de la loi naturelle, qui fait regarder les familles comme un même corps dont le père est le chef, qui peut être justement puni aussi bien que récompensé dans ses membres?

Bien plus, parce que les hommes, naturellement sociables, composent des corps politiques, qu'on appelle des nations et des royaumes, et se font des chefs et des rois; tous les hommes unis en cette sorte sont un même tout, et Dieu ne juge pas indigne de sa justice, de punir les rois sur leurs peuples, et d'imputer à tout le corps le crime du chef.

Combien plus cette unité se trouvera-t-elle dans les familles, où elle est fondée sur la nature, et qui sont le fondement et la source de toute société.

Reconnaissons donc cette justice, qui venge les

1. L'adoption, après 1789, du principe d'égalité civile a fait disparaître de nos codes ces dispositions.

Digitized by Google

crimes des pères sur leurs enfants ; et adorons ce Dieu puissant et juste, qui, ayant gravé dans nos cœurs naturellement quelque idée d'une vengeance si terrible, nous en a développé le secret dans son Écriture.

Que si par la secrète, mais puissante impression de cette justice, un poëte tragique introduit Thésée, qui troublé de l'attentat dont il croyait son fils coupable, et ne sentant rien en sa conscience qui méritât que les dieux permissent que sa maison fût déshonorée par une telle infamie, remonte jusqu'à ses ancêtres : « Qui de mes pères, dit-il, a commis un crime digne de m'attirer un si grand opprobre[1] ? » nous, qui sommes instruits de la vérité, ne demandons plus, en considérant les malheurs et la honte de notre naissance, qui de nos pères a péché ; mais confessons que Dieu ayant fait naître tous les hommes d'un seul, pour établir la société humaine sur un fondement plus naturel, ce père de tous les hommes, créé aussi heureux que juste, a manqué volontairement à son auteur, qui ensuite a vengé, tant sur lui que sur ses enfants, une rébellion si horrible ; afin que le genre humain reconnût ce qu'il doit à Dieu, et ce que méritent ceux qui l'abandonnent.

Et ce n'est pas sans raison que Dieu a voulu imputer aux hommes, non le crime de tous leurs pères, quoiqu'il le pût, mais le crime du seul premier père, qui, contenant en lui-même tout le genre humain, avait reçu la grâce pour tous ses enfants, et devait être puni aussi bien que récompensé en eux tous.

Car s'il eût été fidèle à Dieu, il eût vu sa fidélité honorée dans ses enfants, qui seraient nés aussi saints et aussi heureux que lui.

1. Ce sont les vers de l'*Hippolyte couronné* (830-832) :
« Αἰαῖ, αἰαῖ, μέλεα τάδε πάθη.
« Πρόσωθεν δέ ποθεν ἀναχο-
« μιζομαι τύχαν δαιμόνων Ἀμ-
« πλακίαισι τῶν πάροιθέν τι-
« νος. » — M. Brisbarre, dans son édition du traité de Bossuet, approuve notre conjecture.

Digitized by Google

Mais aussi, dès lors que ce premier homme, aussi indignement que volontairement rebelle, a perdu la grâce de Dieu, il l'a perdue pour tout le genre humain, qui, avec ce premier homme d'où il est sorti, n'est plus que comme un seul homme justement maudit de Dieu, et chargé de toute la haine que mérite le crime de son premier père.

Ainsi, les malheurs qui nous accablent, et tant d'indignes faiblesses que nous ressentons en nous-mêmes, ne sont pas de la première institution de notre nature; puisque en effet nous voyons, dans les livres saints, que Dieu qui nous avait donné une âme immortelle, lui avait aussi uni un corps immortel, si bien assorti avec elle, qu'elle n'était ni inquiétée par aucun besoin, ni tourmentée par aucune douleur, ni tyrannisée par aucune passion.

Mais il était juste que l'homme, qui n'avait pas voulu se soumettre à son auteur, ne fût plus maître de soi-même; et que ses passions, révoltées contre sa raison lui fissent sentir le tort qu'il avait de s'être révolté contre Dieu.

Ainsi, tout ce qu'il y a en moi-même me sert à connaître Dieu. Ce qui me reste de fort et de réglé me fait connaître sa sagesse; ce que j'ai de faible et de déréglé me fait connaître sa justice. Si mes bras et mes pieds obéissent à mon âme quand elle commande, cela est réglé, et me montre que Dieu, auteur d'un si bel ordre, est sage. Si je ne puis pas gouverner, comme je voudrais, mon corps et les désirs qui en suivent les dispositions, c'est en moi un déréglement qui me montre que Dieu, qui l'a ainsi permis pour me punir, est souverainement juste.

XII. Conclusion de ce chapitre.

Que si mon âme connaît la grandeur de Dieu, la connaissance de Dieu m'apprend aussi à juger de la

Digitized by Google

dignité de mon âme, que je ne vois élevée que par le pouvoir qu'elle a de s'unir à son auteur, avec le secours de sa grâce.

C'est donc cette partie spirituelle et divine, capable de posséder Dieu, que je dois principalement estimer et cultiver en moi-même. Je dois, par un amour sincère, attacher immuablement mon esprit au père de tous les esprits, c'est-à-dire à Dieu.

Je dois aussi aimer, pour l'amour de lui, ceux à qui il a donné une âme semblable à la mienne, et qu'il a faits, comme moi, capables de le connaître et de l'aimer.

Car le lien de la société le plus étroit qui puisse être entre les hommes, c'est qu'ils peuvent tous en commun posséder le même bien, qui est Dieu[1].

Je dois aussi considérer que les autres hommes ont, comme moi, un corps infirme, sujet à mille besoins et à mille travaux : ce qui m'oblige à compatir à leurs misères.

Ainsi, je me rends semblable à celui qui m'a fait à son image, en imitant sa bonté. A quoi les princes sont d'autant plus obligés, que Dieu, qui les a établis pour le représenter sur la terre, leur demandera compte des hommes qu'il leur a confiés[2].

1. Le lien indiqué par l'auteur est en effet le plus propre à resserrer la société en éloignant de ses membres les rivalités et les jalousies. Il revient sur cette idée dans plusieurs de ses sermons, notamment le sermon sur la charité fraternelle. Malebranche a développé aussi en termes remarquables cette doctrine éminemment chrétienne. « Par le moyen de la *raison*, j'ai ou je puis avoir quelque société avec Dieu et avec tout ce qu'il y a d'intelligences, puisque tous les esprits ont avec moi un lien commun et une même loi, la raison. » (*Traité de morale*, partie I, chap. I.)

2. Bossuet s'adresse ici plus directement que jamais au jeune Dauphin.

Digitized by Google

CHAPITRE V.

DE LA DIFFÉRENCE ENTRE L'HOMME ET LA BÊTE.

I. Pourquoi les hommes veulent donner du raisonnement aux animaux; deux arguments en faveur de cette opinion.

Nous avons vu l'âme raisonnable dégradée par le péché, et par là presque tout à fait assujettie aux dispositions du corps. Nous l'avons vue attachée à la vie sensuelle par où elle commence, et par là captive du corps et des objets corporels d'où lui viennent les voluptés et les douleurs. Elle croit n'avoir à chercher ni à éviter que les corps; elle ne pense, pour ainsi dire, que corps; et se mêlant tout à fait avec ce corps qu'elle anime, à la fin elle a peine à s'en distinguer; enfin, elle s'oublie et se méconnaît elle-même.

Son ignorance est si grande, qu'elle a peine à connaître combien elle est au-dessus des animaux. Elle leur voit un corps semblable au sien, de mêmes organes et de mêmes mouvements; elle les voit vivre et mourir, être malades et se porter bien à peu près comme font les hommes; manger, boire, aller et venir à propos, et selon que les besoins du corps le demandent; éviter les périls, chercher les commodités, attaquer et se défendre aussi industrieusement qu'on le puisse imaginer: ruser même, et ce qui est plus fin encore, prévenir les finesses, comme il se voit tous les jours à la chasse, où les animaux semblent montrer une subtilité exquise.

Digitized by Google

D'ailleurs, on les dresse, on les instruit; ils s'instruisent les uns les autres. Les oiseaux apprennent à voler, en voyant voler leurs mères. Nous apprenons aux perroquets à parler, et à la plupart des animaux mille choses que la nature ne leur apprend pas.

Ils semblent même se parler les uns aux autres. Les poules, animal d'ailleurs simple et niais, semblent appeler leurs petits égarés, et avertir leurs compagnes, par un certain cri, du grain qu'elles ont trouvé. Un chien nous pousse quand nous ne lui donnons rien, et on dirait qu'il nous reproche notre oubli. On entend ces animaux gratter à une porte qui leur est fermée : ils gémissent ou crient d'une manière à nous faire connaître leurs besoins; et il semble qu'on ne puisse leur refuser quelque espèce de langage. Cette ressemblance des actions des bêtes aux actions humaines trompe les hommes; ils veulent à quelque prix que ce soit, que les animaux raisonnent; et tout ce qu'ils peuvent accorder à la nature humaine, c'est d'avoir un peu plus de raisonnement.

Encore y en a-t-il qui trouvent que ce que nous en avons de plus ne sert qu'à nous inquiéter, et qu'à nous rendre plus malicieux. Ils s'estimeraient plus tranquilles et plus heureux, s'ils étaient comme les bêtes.

C'est qu'en effet les hommes mettent ordinairement leur félicité dans les choses qui flattent leurs sens; et cela même les lie au corps, d'où dépendent les sensations. Ils voudraient se persuader qu'ils ne sont que corps; et ils envient la condition des bêtes, qui n'ont que leur corps à soigner. Enfin, ils semblent vouloir élever les animaux jusqu'à eux-mêmes, afin d'avoir droit de s'abaisser jusqu'aux animaux, et de pouvoir vivre comme eux.

Ils trouvent des philosophes qui les flattent dans

Digitized by Google

ces pensées. Plutarque, qui paraît si grave en certains endroits, a fait des traités entiers du raisonnement des animaux, qu'il élève, ou peu s'en faut, au-dessus des hommes[1]. C'est un plaisir de voir Montaigne faire raisonner son oie, qui, se promenant dans sa basse-cour, se dit à elle-même que tout est fait pour elle; que c'est pour elle que le soleil se lève et se couche; que la terre ne produit ses fruits que pour la nourrir; que la maison n'est faite que pour la loger; que l'homme même est fait pour prendre soin d'elle; et que si enfin il égorge quelquefois des oies, aussi fait-il bien son semblable[2].

Par ces beaux discours, il se rit des hommes qui pensent que tout est fait pour leur service. Celse, qui a tant écrit contre le christianisme, est plein de semblables raisonnements. Les grenouilles, dit-il, et les rats, discourent dans leurs marais et dans leurs

1. Les traités de Plutarque, où il s'agit spécialement des animaux, sont au nombre de deux. L'un est intitulé : *Les animaux de terre ont-ils plus d'adresse que ceux de mer?* ou plus simplement : *De l'adresse des animaux;* l'autre : *Que les bêtes ont de la raison.* La comparaison entre l'homme et les animaux est établie dans tous les deux, mais un peu plus dans le second.

2. Voy. les *Essais*, livre II, chap. XII, dans l'*Apologie de Raymond de Sebonde*. Montaigne y raille à deux reprises les hommes de penser que tout est fait pour eux en ce monde. Voici le texte du passage analysé : « Car pourquoi ne dira un oyson ainsi : Toutes les pièces de l'univers me regardent; la terre me sert à marcher, le soleil à m'esclairer, les estoiles à m'inspirer leurs influences; j'ai telle commodité des vents, telle des eaux; il n'est rien que cette voulte traite si favorablement que moy; je suis le mignon de nature. Est-ce pas l'homme qui me traicte, qui me loge, qui me sert? C'est pour moy qu'il faict semer et mouldre. S'il me mange, aussi fait-il bien son compaignon, et ainsi fais-je moy les vers qui le tuent et qui le mangent. » L'autre morceau est une invective de l'auteur contre la vanité de l'homme : « Qui luy a persuadé que ce branle admirable de la voulte céleste, etc. » — Charron suit Montaigne et répète en partie ses arguments dans son traité *De la Sagesse*, liv I, chap. VIII, Seconde considération de l'homme.

Digitized by Google

trous, disant que Dieu a tout fait pour eux, et qu'il est venu en personne pour les secourir[1]. Il veut dire que les hommes, devant Dieu, ne sont que rats et vermisseaux, et que la différence entre eux et les animaux est petite.

Ces raisonnements plaisent par leur nouveauté. On aime à raffiner sur cette matière, et c'est un jeu à l'homme de plaider contre lui-même la cause des bêtes.

Ce jeu serait supportable, s'il n'y entrait pas trop de sérieux; mais, comme nous avons dit, l'homme cherche dans ces jeux des excuses à ses désirs sensuels, et ressemble à quelqu'un de grande naissance, qui, ayant le courage bas, ne voudrait point se souvenir de sa dignité, de peur d'être obligé à vivre dans les exercices qu'elle demande.

C'est ce qui fait dire à David : « L'homme étant en honneur, ne l'a pas connu; il s'est comparé lui-même aux animaux insensés, et s'est fait semblable à eux[2]. »

Tous les raisonnements qu'on fait ici en faveur des animaux se réduisent à deux, dont le premier est : Les animaux font toutes choses convenablement, aussi bien que l'homme; donc ils raisonnent comme l'homme. Le second est : Les animaux sont semblables aux hommes à l'extérieur, tant dans leurs organes, que dans la plupart de leurs actions; donc ils agissent par le même principe intérieur, et ils ont du raisonnement.

1. Origène a réfuté Celse dans l'ouvrage qu'il a composé contre lui, liv. IV, chap. XXIII. — Les raisonnements de Celse n'étaient sérieux que parce qu'ils voilaient une attaque contre les juifs et les chrétiens, qui se disaient le peuple privilégié de Dieu; ce que l'on regardait comme de la prétention à une nature supérieure.

2. Psaume XLVIII, v. 21.

Digitized by Google

II. Réponse au premier argument.

Le premier argument a un défaut manifeste. C'est autre chose de faire tout convenablement, autre chose de connaître la convenance. L'un convient non-seulement aux animaux, mais à tout ce qui est dans l'univers : l'autre est le vrai effet du raisonnement et de l'intelligence.

Dès là que tout le monde est fait par raison, tout s'y doit faire convenablement. Car le propre d'une cause intelligente est de mettre de la convenance et de l'ordre dans tous ses ouvrages.

Au-dessus de notre faible raison, restreinte à certains objets, nous avons reconnu une raison première et universelle, qui a tout conçu avant qu'il fût, qui a tout tiré du néant, qui rappelle tout à ses principes, qui forme tout sur la même idée, et fait tout mouvoir en concours.

Cette raison est en Dieu, ou plutôt, cette raison c'est Dieu même. Il n'est forcé en rien; il est le maître de sa matière, et la tourne comme il lui plaît. Le hasard n'a point de part à ses ouvrages; il n'est dominé par aucune nécessité; enfin, sa raison seule est sa loi. Ainsi, tout ce qu'il fait est suivi, et la raison y paraît partout.

Il y a une raison qui fait que le plus grand poids emporte le moindre; qu'une pierre enfonce dans l'eau plutôt que du bois; qu'un arbre croît en un lieu plutôt qu'en un autre; et que chaque arbre tire de la terre, parmi une infinité de sucs, celui qui est propre pour le nourrir. Mais cette raison n'est pas dans toutes ces choses; elle est en celui qui les a faites, et qui les a ordonnées[1].

Si les arbres poussent leurs racines, autant qu'il

1. Comparez les développements dans lesquels l'auteur entre sur l'art de Dieu dans les choses créées avec ceux que donne Fénelon, *Existence de Dieu*, Ire part., chap. II.

Digitized by Google

est convenable pour les soutenir ; s'ils étendent leurs branches à proportion, et se couvrent d'une écorce si propre à les défendre contre les injures de l'air ; si la vigne, le lierre et les autres plantes qui sont faites pour s'attacher aux grands arbres ou aux rochers, en choisissent si bien les petits creux, et s'entortillent si proprement aux endroits qui sont capables de les appuyer ; si les feuilles et les fruits de toutes les plantes se réduisent à des figures si régulières, et s'ils prennent au juste, avec la figure, le goût et les autres qualités qui suivent de la nature de la plante ; tout cela se fait par raison : mais certes, cette raison n'est pas dans les arbres.

On a beau exalter l'adresse de l'hirondelle, qui se fait un nid si propre ; ou des abeilles, qui ajustent avec tant de symétrie leurs petites niches : les grains d'une grenade ne sont pas ajustés moins proprement ; et toutefois on ne s'avise pas de dire que les grenades ont de la raison.

Tout se fait, dit-on, à propos dans les animaux ; mais tout se fait peut-être encore plus à propos dans les plantes. Leurs fleurs tendres et délicates, et durant l'hiver enveloppées comme dans un petit coton, se déploient dans la saison la plus bénigne ; les feuilles les environnent comme pour les garder ; elles se tournent en fruits dans leur saison, et ces fruits servent d'enveloppes aux grains, d'où doivent sortir de nouvelles plantes. Chaque arbre porte des semences propres à engendrer son semblable ; en sorte que d'un orme il vient toujours un orme, et d'un chêne toujours un chêne. La nature agit en cela comme sûre de son effet. Ces semences, tant qu'elles sont vertes et crues, demeurent attachées à l'arbre pour prendre leur maturité : elles se détachent d'elles-mêmes quand elles sont mûres ; elles tombent au pied de leurs arbres, et les feuilles tombent dessus. Les pluies viennent, les feuilles pourrissent

Digitized by Google

et se mêlent avec la terre, qui, ramollie par les eaux, ouvre son sein aux semences, que la chaleur du soleil, jointe à l'humidité, fera germer en son temps. Certains arbres, comme les ormeaux, et une infinité d'autres, renferment leurs semences dans des matières légères que le vent emporte; la race s'étend bien loin par ce moyen, et peuple les montagnes voisines. Il ne faut donc plus s'étonner si tout se fait à propos dans les animaux; cela est commun à toute la nature : il ne sert de rien de prouver que leurs mouvements ont de la suite, de la convenance et de la raison; mais s'ils connaissent cette convenance et cette suite, si cette raison est en eux ou dans celui qui les a faits, c'est ce qu'il fallait examiner.

Ceux qui trouvent que les animaux ont de la raison, parce qu'ils prennent pour se nourrir et se bien porter les moyens convenables, devraient dire aussi que c'est par raisonnement que se fait la digestion; qu'il y a un principe de discernement qui sépare les excréments d'avec la bonne nourriture, et qui fait que l'estomac rejette souvent les viandes qui lui répugnent, pendant qu'il retient les autres pour les digérer.

En un mot, toute la nature est pleine de convenances et de disconvenances, de proportions et disproportions, selon lesquelles les choses, ou s'ajustent ensemble, ou se repoussent l'une l'autre : ce qui montre, à la vérité, que tout est fait par intelligence, mais non pas que tout soit intelligent.

Il n'y a aucun animal qui s'ajuste si proprement à quoi que ce soit, que l'aimant s'ajuste lui-même aux deux pôles. Il en suit l'un, il évite l'autre : une aiguille aimantée fuit un côté de l'aimant et s'attache à l autre avec une plus apparente avidité, que celle que les animaux témoignent pour leur nourriture. Tout cela est fondé sans doute sur des convenances

Digitized by Google

et disconvenances cachées. Une secrète raison dirige tous ces mouvements; mais cette raison est en Dieu, ou plutôt, cette raison c'est Dieu même, qui, parce qu'il est tout raison, ne peut rien faire qui ne soit suivi.

C'est pourquoi, quand les animaux montrent dans leurs actions tant d'industrie, saint Thomas a raison de les comparer à des horloges et aux autres machines ingénieuses, où toutefois l'industrie réside, non dans l'ouvrage, mais dans l'artisan[1].

Car enfin, quelque industrie qu'il paraisse dans ce que font les animaux, elle n'approche pas de celle qui paraît dans leur formation, où toutefois il est certain que nulle autre raison n'agit que celle de Dieu. Et il est aisé de penser que ce même Dieu, qui a formé les semences, et qui y a mis ce secret principe d'arrangement, d'où se développent, par des mouvements si réglés, les parties dont l'animal est composé, a mis aussi, dans ce tout si industrieusement formé, le principe qui le fait mouvoir convenablement à ses besoins et à sa nature.

III. Second argument en faveur des animaux; en quoi ils nous sont semblables, et si c'est dans le raisonnement.

On[2] nous arrête pourtant ici, et voici ce qu'on nous objecte. Nous voyons les animaux émus comme nous par certains objets, où ils se portent, non moins que les hommes, par les moyens les plus convena-

1. Dans la *Somme* : « In « omnibus quæ moventur a « ratione, apparet ordo rationis « moventis, licet ipsa quæ a « ratione moventur, rationem « non habeant. Sic enim sa- « gitta directe tendit ad signum « ex motione sagittantis, ac « si ipsa rationem haberet diri- « gentem; et idem apparet in « motibus horologiorum et om- « nium ingeniorum humanorum « quæ arte fiunt. » — Secundæ partis Pars I, quæst. XIII, art. 2.

2. Plutarque, Montaigne, etc.

Digitized by Google

bles. C'est donc mal à propos que l'on compare leurs actions avec celles des plantes et des autres corps, qui n'agissent point comme touchés de certains objets, mais comme de simples causes naturelles dont l'effet ne dépend pas de la connaissance.

Mais il faudrait considérer que les objets sont eux-mêmes des causes naturelles, qui, comme toutes les autres, font leurs effets par les moyens les plus convenables.

Car, qu'est-ce que les objets, si ce n'est les corps qui nous environnent, à qui la nature a préparé dans les animaux certains organes délicats, capables de recevoir et de porter au dedans du cerveau les moindres agitations du dehors? Et nous avons vu que l'air agité agit sur l'oreille, les vapeurs des corps odoriférants sur les narines, les rayons du soleil sur les yeux, et ainsi du reste, aussi naturellement que le feu agit sur l'eau et par une impression aussi réelle.

Et pour montrer combien il y a loin entre agir par l'impression des objets, et agir par raisonnement, il ne faut que considérer ce qui se passe en nous-mêmes.

Cette considération nous fera remarquer dans les objets, premièrement, l'impression qu'ils font sur nos organes corporels : secondement, les sensations qui suivent immédiatement ces impressions : troisièmement, le raisonnement que nous faisons sur les objets, et le choix que nous faisons de l'un plutôt que de l'autre.

Les deux premières choses se font en nous, avant que nous ayons fait la troisième, c'est-à-dire de raisonner. Notre chair a été percée, et nous avons senti de la douleur, avant que nous ayons réfléchi et raisonné sur ce qui nous vient d'arriver. Il en est de même de tous les autres objets. Mais quoique notre

Digitized by Google

raison ne se mêlé pas dans ces deux choses, c'est-à-dire dans l'altération corporelle de l'organe, et dans la sensation qui s'excite immédiatement après ; ces deux choses ne laissent pas de se faire convenablement, par la raison supérieure qui gouverne tout.

Qu'ainsi ne soit, nous n'avons qu'à considérer ce que la lumière fait dans notre œil, ce que l'air agité fait sur notre oreille, en un mot, de quelle sorte le mouvement se communique depuis le dehors jusqu'au dedans ; nous verrons qu'il n'y a rien de plus convenable ni de plus suivi.

Nous avons même observé que les objets disposent le corps de la manière qu'il faut pour le mettre en état de les poursuivre ou de les fuir, selon le besoin. De là vient que nous devenons plus robustes dans la colère, et plus vites dans la crainte : chose qui certainement a sa raison, mais une raison qui n'est point en nous.

Et on ne peut assez admirer le secours que donne la crainte à la faiblesse ; car, outre qu'étant pressée elle précipite la fuite, elle fait que l'animal se cache et se tapit, qui est la chose la plus convenable à la faiblesse attaquée.

Souvent même il lui est utile de tomber absolument en défaillance, parce que la défaillance supprime la voix, et en quelque sorte l'haleine, et empêche tous les mouvements qui attiraient l'ennemi.

On dit ordinairement que certains animaux font les morts pour empêcher qu'on ne les tue : c'est en effet que la crainte les jette dans la défaillance. Cette adresse, qu'on leur attribue, est la suite naturelle d'une crainte extrême, mais une suite très-convenable aux besoins et aux périls d'un animal faible.

La nature, qui a donné dans la crainte un secours si proportionné aux animaux infirmes, a donné la

Digitized by Google

colère aux autres, et y a mis tout ce qu'il faut pour rendre la défense ferme et l'attaque vigoureuse, sans qu'il soit besoin pour cela de raisonner.

Nous l'éprouvons en nous-mêmes dans les premiers mouvements de la colère; et lorsque sa violence nous ôte toute réflexion, nous ne laissons pas toutefois de nous mieux situer, et souvent même, dans l'emportement, de frapper plus juste que si nous y avions bien pensé.

Et généralement, quand notre corps se situe de la manière la plus convenable à se soutenir; quand, en tombant, nous éloignons naturellement la tête, et que nous parons le coup avec la main; quand, sans y penser, nous nous ajustons avec les corps qui nous environnent, de la manière la plus commode pour nous empêcher d'en être blessés : tout cela se fait convenablement, et ne se fait pas sans raison; mais nous avons vu que cette raison n'est pas la nôtre

C'est sans raisonner qu'un enfant qui tette ajuste ses lèvres et sa langue de la manière la plus propre à tirer le lait qui est dans la mamelle; en quoi il y a si peu de discernement, qu'il fera le même mouvement sur le doigt qu'on lui mettra dans la bouche, par la seule conformité de la figure du doigt avec celle de la mamelle. C'est sans raisonner que notre prunelle s'élargit pour les objets éloignés, et se resserre pour les autres. C'est sans raisonner que nos lèvres et notre langue font les mouvements divers qui causent l'articulation, et nous n'en connaissons aucun, à moins que d'y faire beaucoup de réflexion : ceux enfin qui les ont connus n'ont pas besoin de se servir de cette connaissance pour les produire; elle les embarrasserait. Toutes ces choses et une infinité d'autres se font si raisonnablement, que la raison en excède notre pouvoir et en surpasse notre industrie.

Il est bon d'appuyer un peu sur la parole. Il est

Digitized by Google

vrai que c'est le raisonnement qui fait que nous voulons parler et exprimer nos pensées : mais les paroles qui viennent ensuite ne dépendent plus du raisonnement; elles sont une suite naturelle de la disposition des organes.

Bien plus, après avoir commencé les choses que nous savons par cœur, nous voyons que notre langue les achève toute seule longtemps après que la réflexion que nous y faisions est éteinte tout à fait; au contraire, la réflexion, quand elle revient, ne fait que nous interrompre, et nous ne récitons plus si sûrement.

Combien de sortes de mouvements doivent s'ajuster ensemble pour opérer cet effet? Ceux du cerveau, ceux du poumon, ceux de la trachée-artère, ceux de la langue, ceux des lèvres, ceux de la mâchoire, qui doit tant de fois s'ouvrir et fermer à propos. Nous n'apportons point en naissant l'habileté que nous avons à faire ces choses; elle s'est faite dans notre cerveau, et ensuite dans toutes les autres parties[1], par l'impression profonde de certains objets dont nous avons été souvent frappés; et tout cela s'arrange en nous avec une justesse inconcevable, sans que notre raison y ait part.

Nous écrivons sans savoir comment, après avoir une fois appris. La science en est dans les doigts; et les lettres, souvent regardées, ont fait une telle impression sur le cerveau, que la figure en passe sur le papier sans qu'il soit besoin d'y avoir de l'attention.

Les choses prodigieuses que certains hommes font dans le sommeil montrent ce que peut la disposition du corps, indépendamment de nos réflexions et de nos raisonnements[2].

Si maintenant nous venons aux sensations que

1. Fait réel dont le *comment* nous échappe.

2. La part du corps est certainement ici exagérée.

Digitized by Google

nous trouvons jointes avec les impressions des objets sur notre corps, nous avons vu combien tout cela est convenable. Car il n'y a rien de mieux pensé que d'avoir joint le plaisir aux objets qui sont convenables à notre corps, et la douleur à ceux qui lui sont contraires. Mais ce n'est pas notre raison qui a si bien ajusté ces choses, c'est une raison plus haute et plus profonde.

Cette raison souveraine a proportionné avec les objets les impressions qui se font dans nos corps. Cette même raison a uni nos appétits naturels avec nos besoins ; elle nous a forcés, par le plaisir et par la douleur, à désirer la nourriture sans laquelle nos corps périraient; elle a mis, dans les aliments qui nous sont propres, une force pour nous attirer : le bois n'excite pas notre appétit comme le pain ; d'autres objets nous causent des aversions souvent invincibles : tout cela se fait en nous par des proportions et disproportions cachées, et notre raison n'a aucune part ni aux dispositions qui sont dans l'objet, ni à celles qui naissent en nous à sa présence.

Supposons donc que la nature veuille faire faire aux animaux des choses utiles pour leur conservation. Avant que d'être forcée à leur donner pour cela du raisonnement, elle a, pour ainsi parler, deux choses à tenter.

L'une de proportionner les objets avec les organes, et d'ajuster les mouvements qui naissent des uns avec ceux qui doivent suivre naturellement dans les autres. Un concert admirable résultera de cet assemblage, et chaque animal se trouvera attaché à son objet, aussi sûrement que l'aimant l'est à son pôle. Mais alors ce qui semblera finesse et discernement dans les animaux, au fond sera seulement un effet de la sagesse et de l'art profond de celui qui aura construit toute la machine.

Et si l'on veut qu'il y ait quelque sensation jointe

Digitized by Google

à l'impression des objets, il n'y aura qu'à imaginer que la nature aura attaché le plaisir et la douleur aux choses convenables et contraires; les appétits suivront naturellement: et si les actions y sont attachées, tout se fera convenablement dans les animaux, sans que la nature soit obligée à leur donner pour cela du raisonnement.

Et ces deux moyens, dont nous supposons que la nature se peut servir, ne sont point choses inventées à plaisir; car nous les trouvons en nous-mêmes. Nous y trouvons des mouvements ajustés naturellement avec les objets; nous y trouvons des plaisirs et des douleurs, attachés naturellement aux objets convenables ou contraires. Notre raison n'a pas fait ces proportions, elle les a trouvées faites par une raison plus haute; et nous ne nous tromperons pas d'attribuer seulement aux animaux ce que nous trouvons dans cette partie de nous-mêmes qui est animale.

Il n'y a donc rien de meilleur, pour bien juger des animaux, que de s'étudier soi-même auparavant. Car, encore que nous ayons quelque chose au-dessus de l'animal, nous sommes animaux, et nous avons l'expérience, tant de ce que fait en nous l'animal, que de ce qu'y fait le raisonnement et la réflexion. C'est donc en nous étudiant nous-mêmes, et en observant ce que nous sentons, que nous devenons juges compétents de ce qui est hors de nous, et dont nous n'avons pas d'expérience. Et quand nous aurons trouvé dans les animaux ce qui est en nous d'animal, ce ne sera pas une conséquence que nous devions leur attribuer ce qu'il y a en nous de supérieur.

Or l'animal, touché de certains objets, fait en nous naturellement et sans réflexion des choses très-convenables. Nous devons donc être convaincus, par notre propre expérience, que ces actions convenables ne sont pas une preuve de raisonnement.

Digitized by Google

Il faut pourtant lever ici une difficulté, qui vient de ne pas penser à ce que fait en nous la raison.

On dit que cette partie, qui agit en nous sans raisonnement, commence seulement les choses, mais que la raison les achève : par exemple, l'objet présent excite en nous l'appétit, ou de manger, ou de la vengeance; mais nous n'en venons à l'exécution que par un raisonnement qui nous détermine [1] : ce qui est si véritable, que nous pouvons même résister à nos appétits naturels, et aux dispositions les plus violentes de notre corps et de nos organes. Il semble donc, dira-t-on, que la raison doit intervenir dans les fonctions animales, sans quoi elles n'auront jamais qu'un commencement imparfait.

Mais cette difficulté s'évanouit en un moment, si on considère ce qui se fait en nous-mêmes, dans les premiers mouvements qui précèdent la réflexion. Nous avons vu comme alors la colère nous fait frapper juste; nous éprouvons tous les jours comme un coup qui vient, nous fait promptement détourner le corps, avant que nous y ayons seulement pensé. Qui de nous peut s'empêcher de fermer les yeux, ou de détourner la tête, quand on feint seulement de nous y vouloir frapper? Alors, si notre raison avait quelque force, elle nous rassurerait contre un ami qui se joue; mais, bon gré mal gré, il faut fermer l'œil, il faut détourner la tête; et la seule impression de l'objet opère invinciblement en nous cette action. La même cause, dans les chutes, fait jeter promptement les mains devant la tête. Plus un ex-

1. Dans sa *Logique*, liv. III, chap. x, l'auteur, combattant l'opinion de l'académicien De la Chambre, refuse aux animaux le syllogisme appelé *expositoire*, tel que celui-ci que le philosophe critiqué faisait faire à son chat en présence du lait : « Le blanc est doux; le doux est bon à manger; donc ce blanc est bon à manger. » Bossuet remarque qu'il y a là des idées et des propositions universelles; et il s'en trouve, en effet, dans tout raisonnement.

Digitized by Google

cellent joueur de luth laisse agir sa main sans y faire de réflexion, plus il touche juste : et nous voyons tous les jours des expériences, qui doivent nous avoir appris que les actions animales, c'est-à-dire celles qui dépendent des objets, s'achèvent par la seule force de l'objet, même plus sûrement qu'elles ne feraient si la réflexion s'y venait mêler.

On dira qu'en toutes ces choses il y a un raisonnement caché; sans doute : mais c'est le raisonnement ou plutôt l'intelligence de celui qui a tout fait, et non pas la nôtre.

Et il a été de sa providence, de faire que la nature s'aidât elle-même, sans attendre nos réflexions trop lentes et trop douteuses, que le coup aurait prévenues.

Il faut donc penser que les actions qui dépendent des objets, et de la disposition des organes, s'achèveraient en nous naturellement comme d'elles-mêmes, s'il n'avait plu à Dieu de nous donner quelque chose de supérieur au corps, et qui devait présider à ses mouvements.

Il a fallu, pour cela, que cette partie raisonnable pût contenir dans certaines bornes les mouvements corporels, et aussi les laisser aller quand il faudrait.

C'est ainsi que, dans une colère violente, la raison retient le corps tout disposé à frapper par le rapide mouvement des esprits, et prêt à lâcher le coup.

Otez le raisonnement, c'est-à-dire ôtez l'obstacle, l'objet nous entraînera, et nous déterminera à frapper.

Il en serait de même de tous les autres mouvements, si la partie raisonnable ne se servait pas du pouvoir qu'elle a d'arrêter le corps.

Ainsi, loin que la raison fasse l'action, il ne faut que la retirer pour faire que l'objet l'emporte, et achève le mouvement.

Je ne nie pas que la raison ne fasse souvent mou-

Digitized by Google

voir le corps plus industrieusement qu'il ne ferait de lui-même; mais il y a aussi des mouvements prompts, qui pour cela n'en sont pas moins justes, et où la réflexion deviendrait embarrassante.

Ce sont de tels mouvements qu'il faut donner aux animaux; et ce qui fait qu'en beaucoup de choses ils agissent plus sûrement, et adressent plus juste que nous, c'est qu'ils ne raisonnent pas : c'est-à-dire qu'ils n'agissent pas par raison particulière, tardive et trompeuse, mais par la raison universelle, dont le coup est sûr.

Ainsi, pour montrer qu'ils raisonnent, il ne s'agit pas de prouver qu'ils se meuvent raisonnablement par rapport à certains objets, puisqu'on trouve cette convenance dans les mouvements les plus brutes; il faut prouver qu'ils entendent cette convenance, et qu'ils la choisissent.

IV. Si les animaux apprennent.

Et comment, dira quelqu'un, le peut-on nier? Ne voyons-nous pas tous les jours qu'on leur fait entendre raison? Ils sont capables comme nous de discipline; on les châtie, on les récompense; ils s'en souviennent, et on les mène par là comme les hommes. Témoin les chiens qu'on corrige en les battant, et dont on anime le courage pour la chasse d'un animal, en leur donnant leur curée.

On ajoute qu'ils se font des signes les uns aux autres, qu'ils en reçoivent de nous, qu'ils entendent notre langage, et nous font entendre le leur. Témoin les cris qu'on fait aux chevaux et aux chiens pour les animer, les paroles qu'on leur dit, et les noms qu'on leur donne, auxquels ils répondent à leur manière, aussi promptement que les hommes.

Pour entendre le fond de ces choses, et n'être point trompé par les apparences, il faut aller à des

Digitized by Google

distinctions qui, quoiques claires et intelligibles, ne sont pas ordinairement considérées.

Par exemple, pour ce qui regarde l'instruction et la discipline qu'on attribue aux animaux, c'est autre chose d'apprendre, autre chose d'être plié et forcé à certains effets contre ses premières dispositions.

L'estomac, qui sans doute ne raisonne pas quand il digère les viandes, s'accoutume à la fin à celles qui auparavant lui répugnaient, et les digère comme les autres. Tous les ressorts s'ajustent d'eux-mêmes, et facilitent leur jeu par leur exercice; au lieu qu'ils semblent s'engourdir et devenir paresseux, quand on cesse de s'en servir. L'eau se facilite son passage; et à force de couler, elle ajuste elle-même son lit de la manière la plus convenable à sa nature.

Le bois se plie peu à peu, et semble s'accoutumer à la situation qu'on lui veut donner. Le fer même s'adoucit dans le feu et sous le marteau, et corrige son aigreur naturelle. En général, tous les corps sont capables de recevoir certaines impressions contraires à celles que la nature leur avait données [1].

Il est donc aisé d'entendre que le cerveau, dont la nature a été si bien mêlée de mollesse et de consistance, est capable de se plier en une infinité de façons nouvelles; d'où, par la correspondance qu'il a avec les nerfs et les muscles, il arrivera aussi mille sortes de différents mouvements.

Toutes les autres parties se forment de la même sorte à certaines choses, et acquièrent la facilité d'exercer les mouvements qu'elles exercent souvent.

Et comme tous les objets font une grande impres-

1. Les modifications indiquées ici comme subies par les objets purement matériels, les habitudes ou plutôt les aptitudes qu'ils contractent sont réelles, et il est vraisemblable *a priori* que le cerveau est susceptible de phénomènes analogues ; mais nous ne connaissons pas l'influence qu'ils exercent sur les opérations sensitives de l'homme et des animaux.

Digitized by Google

sion sur le cerveau, il est aisé de comprendre qu'en changeant les objets aux animaux, on changera naturellement les impressions de leur cerveau, et qu'à force de leur présenter les mêmes objets, on en rendra les impressions et plus fortes et plus durables.

Le cours des esprits suivra, pour les causes que nous avons vues en leur lieu[1] : et par la même raison que l'eau facilite son cours en coulant, les esprits se feront aussi à eux-mêmes des ouvertures plus commodes; en sorte que ce qui était auparavant difficile devient aisé dans la suite.

Nous ne devons avoir aucune peine d'entendre ceci dans les animaux, puisque nous l'éprouvons en nous-mêmes.

C'est ainsi que se forment les habitudes; et la raison a si peu de part dans leur exercice, qu'on distingue agir par raison, d'avec agir par habitude.

C'est ainsi que la main se rompt à écrire, ou à jouer d'un instrument; c'est-à-dire qu'elle corrige une raideur qui tenait les doigts comme engourdis.

Nous n'avions pas naturellement cette souplesse. Nous n'avions pas naturellement dans notre cerveau les vers que nous récitons sans y penser. Nous les y mettons peu à peu, à force de les répéter, et nous sentons que, pour faire cette impression, il sert beaucoup de parler haut, parce que l'oreille frappée porte au cerveau un coup plus ferme.

Si, pendant que nous dormons, cette partie du cerveau, où résident ces impressions, vient à être fortement frappée par quelque épaisse vapeur, ou

1. Nous rappelons ce qui a été dit plusieurs fois dans les notes du IIe et du IIIe chapitres de l'hypothèse des esprits animaux, que l'expérience n'a pas vérifiée

Digitized by Google

par le cours des esprits[1], il nous arrivera souvent de réciter ces vers, dont nous nous serons entêtés.

Puisque les animaux ont un cerveau comme nous, un sang comme le nôtre fécond en esprits, et des muscles de même nature, il faut bien qu'ils soient capables de ce côté-là des mêmes impressions.

Celles qu'ils apportent en naissant se pourront fortifier par l'usage, et il en pourra naître d'autres par le moyen des nouveaux objets.

De cette sorte, on verra en eux une espèce de mémoire[2], qui ne sera autre chose qu'une impression durable des objets, et une disposition dans le cerveau, qui le rendra capable d'être réveillé à la présence des choses dont il a accoutumé d'être frappé.

Ainsi la curée donnée aux chiens fortifiera naturellement la disposition qu'ils ont à la chasse, et, par la même raison, les coups qu'on leur donnera à propos, à force de les retenir, les rendront immobiles à certains objets, qui naturellement les auraient émus.

Car nous avons vu, par l'anatomie, que les coups vont au cerveau, quelque part qu'ils donnent[3]; et quand on frappe les animaux en certains temps, et à la présence de certains objets, on unit dans le cerveau l'impression qu'y fait le coup avec celle qu'y fait l'objet, et par là on en change la disposition.

Par exemple, si on bat un chien à la présence d'une perdrix qu'il allait manger, il se fait dans le cerveau une autre impression que celle que la perdrix y avait faite naturellement. Car le cerveau est formé de sorte que des corps qui agissent sur lui en concours, comme la perdrix et le bâton, il ne s'en

1. *Voyez* la note de la page précédente.

2. Il y a une part à faire dans les faits décrits ci-dessous à l'association des idées et à une véritable mémoire.

3. *Voyez* la note 4 de la page 83.

Digitized by Google

fait qu'un seul objet total, qui a son caractère particulier, par conséquent son impression propre, d'où suivent des actions convenables.

C'est ainsi que les coups retiennent et poussent les animaux, sans qu'il soit besoin qu'ils raisonnent; et par la même raison ils s'accoutument à certaines voix et à certains sons. Car la voix a sa manière de frapper; le coup donne à l'oreille, et le contre-coup au cerveau.

Il n'y a personne qui puisse penser que cette manière d'apprendre, ou d'être touché du langage, demande de l'entendement : et on ne voit rien, dans les animaux, qui oblige à y reconnaître quelque chose de plus excellent.

V. Suite, où on montre encore plus en particulier ce que c'est que dresser les animaux, et que leur parler.

Bien plus, si nous venons à considérer ce que c'est qu'apprendre, nous découvrirons bientôt que les animaux en sont incapables.

Apprendre suppose qu'on puisse savoir; et savoir suppose qu'on puisse avoir des idées universelles, et des principes universels, qui, une fois pénétrés, nous fassent toujours tirer de semblables conséquences[1].

J'ai en mon esprit l'idée d'une horloge, ou de quelque autre machine. Pour la faire, je ne me propose aucune matière déterminée; je la ferai également de bois ou d'ivoire, de cuivre ou d'argent. Voilà ce qui s'appelle une idée universelle, qui n'est astreinte à aucune matière particulière.

1. Pour l'idée de la science et sa liaison avec les principes universels, *Voy.* le chap. I, art. 15. — Dans sa *Logique*, liv. I, chap. XXXVII, l'auteur définit *apprendre* « se retourner aux idées primitives et à l'éternelle vérité qu'elles contiennent. » C'est la doctrine même de saint Augustin.

Digitized by Google

J'ai mes règles pour faire mon horloge. Je la ferai également bien sur quelque matière que ce soit. Aujourd'hui, demain, dans dix ans, je la ferai toujours de même. C'est là avoir un principe universel, que je puis également appliquer à tous les faits particuliers, parce que je sais tirer de ce principe des conséquences toujours uniformes,

Loin d'avoir besoin, pour mes desseins, d'une matière particulière et déterminée, j'imagine souvent une machine que je ne puis exécuter, faute d'avoir une matière assez propre : et je vais tâtant toute la nature, et remuant toutes les inventions de l'art, pour voir si je trouverai la matière que je cherche.

Voyons si les animaux ont quelque chose de semblable, et si la conformité qui se trouve dans leurs actions, leur vient de regarder intérieurement un seul et même modèle.

Le contraire paraît manifestement. Car, faire la même chose, parce qu'on reçoit toujours et à chaque fois la même impression, ce n'est pas ce que nous cherchons.

Je regarde cent fois le même objet, et toujours il fait dans ma vue un effet semblable. Cette perpétuelle uniformité ne vient nullement d'une idée intérieure à laquelle je m'étudie de me conformer; c'est que je suis toujours frappé du même objet matériel; c'est que mon organe est toujours également ému, et que la nature a uni la même sensation à cette émotion, sans que je puisse en empêcher l'effet.

Il en est de même des choses convenables ou contraires à la vie; elles ont toutes leur caractère particulier, qui fait son impression sur mon corps : à cela sont attachés naturellement la volupté et la douleur, l'appétit et la répugnance.

Or, il me semble que tout le mieux qu'on puisse faire pour les animaux, c'est de leur accorder des sensations : du moins est-il assuré qu'on ne leur

Digitized by Google

met rien dans la tête, que par des impressions palpables. Un homme peut être touché des idées immatérielles, de celles de la vérité, de celles de la vertu, de celles de l'ordre et des proportions, et des règles immuables qui les entretiennent: choses manifestement incorporelles. Au contraire, qui dresse un chien, lui présente du pain à manger, prend un bâton à la main, lui enfonce, pour ainsi parler, les objets matériels sur tous ses organes, et le dresse à coups de bâton, comme on forge le fer à coups de marteau[1].

Qui veut entendre ce que c'est véritablement qu'apprendre, et la différence qu'il y a entre enseigner un homme, et dresser un animal, n'a qu'à regarder de quel instrument on se sert pour l'un et pour l'autre.

Pour l'homme, on emploie la parole, dont la force ne dépend point de l'impression corporelle. Car ce n'est point par cette impression qu'un homme en entend un autre. S'il n'est averti, s'il n'est convenu, en un mot, s'il n'entend la langue, la parole ne lui fait rien; et au contraire, s'il entend dix langues, dix sortes d'impressions sur les oreilles et sur son cerveau n'exciteront en lui que la même idée; et ce qu'on lui explique par tant de langues, on le peut encore expliquer en autant de sortes d'écritures. Et on peut substituer à la parole et à l'écriture mille autres sortes de signes; car quelle chose dans la nature ne peut pas servir de signal? En un mot, tout est bon pour avertir l'homme, pourvu qu'on s'entende avec lui. Mais à l'animal, avec qui on ne s'entend pas, rien ne sert que les impressions réelles et corporelles; il faut les coups et le bâton. Et si on emploie la parole, c'est toujours la même qu'on inculque aux oreilles de l'animal, comme son, et non

1. Les mots eux-mêmes font voir ici ce que la théorie de l'auteur a d'exagéré. *Voy.* la note 2 de la page 243.

Digitized by Google

comme signe; car on ne veut pas s'entendre avec lui, mais le faire venir à son point.

Avec un homme à qui nous parlons, ou que nous avons à instruire, nous ne cessons pas jusqu'à ce que nous sentions qu'il entre dans notre pensée. Il n'en est pas ainsi des animaux : à proprement parler, nous nous en servons comme d'instruments; des chiens, comme d'instruments à chasser; des chevaux, comme d'instruments à nous porter, à nous servir à la guerre, et ainsi du reste. Comme en accordant un instrument, nous tâtons la corde à diverses fois, jusqu'à ce que nous l'ayons mise à notre point; ainsi nous tâtons un chien que nous dressons à la chasse, jusqu'à ce qu'il fasse ce que nous voulons, sans songer à le faire entrer dans notre pensée, non plus que la corde; car nous ne lui sentons point de pensée ni de réflexion qui répondent aux nôtres.

Que si les animaux sont incapables de rien apprendre des hommes qui s'appliquent expressément à les dresser, à plus forte raison ne faut-il pas croire qu'ils apprennent les uns des autres.

Il est vrai qu'ils reçoivent les uns des autres de nouvelles impressions et dispositions; mais si cela était apprendre, toute la nature apprendrait; et rien ne serait plus docile que la cire, qui retient si bien tous les traits du cachet qu'on appuie sur elle.

C'est ainsi qu'un oiseau reçoit dans le cerveau une impression du vol de sa mère; et cette impression se trouvant semblable à celle qui est dans la mère, il fait nécessairement la même chose[1].

Les hommes appellent cela apprendre, parce que,

1. Cette explication, obscure et hypothétique sous le rapport physiologique, repose en outre sur un fait mal observé. L'oiseau qui n'a pas vu voler sa mère ni aucun animal de son espèce, ne laisse pas de faire usage de ses ailes. Le vol chez les oiseaux n'est donc pas l'effet d'une *imitation naturelle*.

Digitized by Google

lorsqu'ils apprennent, il se fait quelque chose de pareil en eux. Car ils ont un cerveau de même nature que celui des animaux; et ils font plus facilement les mouvements qui se font souvent en leur présence, sans doute parce que leur cerveau, imprimé du caractère de ce mouvement, est disposé par là à en produire un semblable. Mais cela n'est pas apprendre; c'est recevoir une impression, dont on ne sait ni les raisons, ni les causes, ni les convenances.

C'est ce qui paraît clairement dans le chant, et même dans la parole. Laissons-nous aller à nous-mêmes, nous parlerons du même ton qu'on nous parle. Un écho en fait bien autant. Qu'on mette deux cordes de luth à l'unisson, l'une sonne quand on touche l'autre. Il se fait quelque chose de semblable en nous, quand nous chantons sur le même ton dont on commence. Un maître de musique nous le fait faire; mais ce n'est pas lui qui nous l'apprend: la nature nous l'a appris avant lui, quand elle a mis une si grande correspondance entre l'oreille qui reçoit les sons, et la trachée-artère qui les forme[1]. Ceux qui savent l'anatomie connaissent les nerfs et les muscles qui font cette correspondance, et elle ne dépend point du raisonnement.

C'est ce qui fait que les rossignols se répondent les uns aux autres, que les sansonnets et les perroquets répètent les paroles dont ils sont frappés. Ce sont comme des échos, ou plutôt ce sont de ces cordes montées sur le même ton, qui se répondent nécessairement l'une à l'autre.

Nous ne sommes pas seulement disposés à chanter sur le même ton que nous écoutons, mais encore tout notre corps s'ébranle en cadence, pour peu que nous ayons l'oreille juste; et cela dépend si peu de

1. Ou le larynx qui continue la trachée-artère.

Digitized by Google

notre choix, qu'il faudrait nous forcer pour faire autrement: tant il y a de proportion entre les mouvements de l'oreille et ceux des autres parties.

Il est maintenant aisé de connaître la différence qu'il y a entre imiter naturellement, et apprendre par art. Quand nous chantons simplement après un autre, nous l'imitons naturellement; mais nous apprenons à chanter, quand nous nous rendons attentifs aux règles de l'art, aux mesures, aux temps, aux différences des tons, à leurs accords, et aux autres choses semblables.

Et pour recueillir en deux mots tout ce qui vient d'être dit, il y a, dans l'instruction, quelque chose qui ne dépend que de la conformation des organes, et de cela les animaux en sont capables comme nous; et il y a ce qui dépend de la réflexion et de l'art, dont nous ne voyons en eux aucune marque.

Par là demeure expliqué tout ce qui se dit de leur langage[1]. C'est autre chose d'être frappé du son ou de la parole, en tant qu'elle agite l'air, et ensuite les oreilles et le cerveau; autre chose de la regarder comme un signe dont les hommes sont convenus, et rappeler en son esprit les choses qu'elle signifie. Ce dernier, c'est ce qui s'appelle entendre le langage; et il n'y en a dans les animaux aucun vestige.

C'est aussi une fausse imagination qui nous persuade qu'ils nous font des signes. C'est autre chose

1. L'opinion de l'auteur se trouve résumée et affirmée de nouveau, au liv. Ier de sa *Logique*, chap. XXIV, où il est traité de la précision, c'est-à-dire de l'abstraction. « Faute d'avoir fait les précisions nécessaires, quelques-uns ont cru que les animaux entendaient le langage humain ou se parlaient les uns aux autres, parce qu'on les voit se remuer à certains cris, et particulièrement les chiens faire tant de mouvements à la parole de leur maître. Ils n'auraient pas fait un si faux raisonnement, s'ils avaient considéré que les animaux peuvent être touchés de la voix, en tant qu'elle est un air poussé et agité, mais non en tant qu'elle signifie par institution, ce qui s'appelle proprement parler et entendre. »

Digitized by Google

de faire un signe pour se faire entendre; autre chose d'être mu de telle manière, qu'un autre puisse entendre nos dispositions.

La fumée nous est un signe du feu, et nous fait prévenir les embrasements. Les mouvements d'une aiguille nous marquent les heures, et règlent notre journée. Le rouge au visage, et le feu aux yeux, sont un signe de la colère, comme l'éclair qui nous avertit d'éviter ce foudre. Les cris d'un enfant nous sont un signe qu'il souffre; et par là il nous invite, sans y penser, à le soulager. Mais de dire que pour cela ou le feu, ou une montre, ou un enfant, et même un homme en colère, nous fassent signe de quelque chose, c'est s'abuser trop visiblement.

VI. Extrême différence de l'homme et de la bête.

Cependant, sur ces légères ressemblances, les hommes se comparent aux animaux. Ils leur voient un corps comme à eux, et des mouvements corporels semblables aux leurs. Ils sont d'ailleurs attachés à leurs sens, et par leurs sens à leur corps. Tout ce qui n'est point corps, leur paraît un rien; ils oublient leur dignité, et contents de ce qu'ils ont de commun avec les bêtes, ils mènent aussi une vie toute bestiale.

C'est une chose étrange, qu'ils aient besoin d'être réveillés sur cela. L'homme, animal superbe, qui veut s'attribuer à lui-même tout ce qu'il connaît d'excellent, et qui ne veut rien céder à son semblable, fait des efforts pour trouver que les bêtes le valent bien, ou qu'il y a peu de différence entre lui et elles.

Une si étrange dépravation, qui nous fait voir d'un côté combien notre orgueil nous enfle, et de l'autre combien notre sensualité nous ravilit, ne peut être corrigée que par une sérieuse considération des

Digitized by Google

avantages de notre nature. Voici donc ce qu'elle a de grand, et dont nous ne voyons dans les animaux aucune apparence.

La nature humaine connaît Dieu; et voilà déjà, par ce seul mot, les animaux au-dessous d'elle jusqu'à l'infini. Car qui serait assez insensé pour dire qu'ils aient seulement le moindre soupçon de cette excellente nature qui a fait toutes les autres, ou que cette connaissance ne fasse pas la plus grande de toutes les différences [1] ?

La nature humaine, en connaissant Dieu, a l'idée du bien et du vrai, d'une sagesse infinie, d'une puissance absolue, d'une droiture infaillible, en un mot de la perfection.

La nature humaine connaît l'immutabilité et l'éternité, et sait que ce qui est toujours, et ce qui est toujours de même, doit précéder tout ce qui change; et qu'à comparaison de ce qui est toujours, ce qui change ne mérite pas qu'on le compte parmi les êtres.

La nature humaine connaît des vérités éternelles, et elle ne cesse de les chercher au milieu de tout ce qui change, puisque son génie est de rappeler tous les changements à des règles immuables.

Car elle sait que tous les changements qui se voient dans l'univers se font avec mesure, et par des proportions [2] cachées, en sorte qu'à prendre l'ouvrage dans son tout, on n'y peut rien trouver d'irrégulier.

C'est là qu'elle aperçoit l'ordre du monde, la beauté incomparable des astres, la régularité de leurs mouvements, les grands effets du cours du so-

1. A la fin de son traité : *Que les bêtes ont de la raison*, Plutarque fait poser cette objection par l'un des deux interlocuteurs, et là-dessus, il rompt brusquement l'entretien, par impuissance ou par crainte de la résoudre.

2. On lit en marge, de la main de Bossuet : « Subordinations, causes; *proportions*, trop vague. »

Digitized by Google

leil, qui ramène les saisons, et donne à la terre tant de différentes parures. Notre raison se promène par tous les ouvrages de Dieu, où voyant, et dans le détail et dans le tout, une sagesse d'un côté si éclatante, et de l'autre si profonde et si cachée, elle est ravie et se perd dans cette contemplation.

Alors s'apparaît à elle[1] la belle et véritable idée d'une vie hors de cette vie, d'une vie qui se passe toute dans la contemplation de la vérité; et elle voit que la vérité, éternelle par elle-même, doit mesurer une telle vie par l'éternité qui lui est propre.

La nature humaine connaît que le hasard n'est qu'un nom inventé par l'ignorance, et qu'il n'y en a point dans le monde. Car elle sait que la raison s'abandonne au hasard le moins qu'elle peut, et que, plus il y a de raison dans une entreprise ou dans un ouvrage, moins il y a de hasard; de sorte qu'où préside une raison infinie, le hasard n'y peut avoir de lieu.

La nature humaine connaît que ce Dieu qui préside à tous les corps, et qui les meut à sa volonté, ne peut pas être un corps: autrement il serait changeant, mobile, altérable, et ne serait point la raison éternelle et immuable par qui tout est fait.

La nature humaine connaît la force de la raison, et comment une chose doit suivre d'une autre; elle aperçoit en elle-même cette force invincible de la raison; elle connaît les règles certaines par lesquelles il faut qu'elle arrange toutes ses pensées; elle voit dans tout bon raisonnement une lumière éternelle de vérité, et voit, dans la suite enchaînée des vérités, que dans le fond il n'y en a qu'une seule, où toutes les autres sont comprises[2].

Elle voit que la vérité, qui est une, ne demande

1. Pour *lui apparaît*.

2. *Voy.* le chap. IV, art. 5 et suivants. — L'auteur repasse et résume ici les notions qu'il a développées dans la seconde moitié de ce chapitre.

Digitized by Google

naturellement qu'une seule pensée pour la bien entendre; et dans la multiplicité des pensées qu'elle sent naître en elle-même, elle sent aussi qu'elle n'est qu'un léger écoulement de celui qui comprenant toute vérité dans une seule pensée, pense aussi éternellement la même chose.

Ainsi elle connaît qu'elle est une image et une étincelle de cette raison première; qu'elle doit s'y conformer, et vivre pour elle.

Pour imiter la simplicité de celui qui pense toujours la même chose, elle voit qu'elle doit réduire toutes ses pensées à une seule, qui est celle de servir fidèlement ce Dieu dont elle est l'image.

Mais en même temps elle voit qu'elle doit aimer, pour l'amour de lui, tout ce qu'elle trouve honoré de cette divine ressemblance, c'est-à-dire tous les hommes.

Là elle découvre les règles de la justice, de la bienséance, de la société, ou pour mieux parler de la fraternité humaine; et sait que si, dans tout le monde, parce qu'il est fait par raison, rien ne se fait que de convenable, elle, qui entend la raison, doit bien plus se gouverner par les lois de la convenance.

Elle sait que qui s'éloigne volontairement de ces lois, est digne d'être réprimé et châtié par leur autorité toute-puissante, et que qui fait du mal en doit souffrir.

Elle sait que le châtiment répare l'ordre du monde blessé par l'injustice, et qu'une action injuste, qui n'est point réparée par l'amendement, ne le peut être que par le supplice.

Elle voit donc que tout est juste dans le monde, et par conséquent que tout y est beau, parce qu'il n'y a rien de plus beau que la justice.

Par ces règles, elle connaît que l'état de cette vie, où il y a tant de maux et tant de désordres, doit être

Digitized by Google

un état pénal, auquel doit succéder un autre état, où la vertu soit toujours avec le bonheur, et où le vice soit toujours avec la souffrance.

Elle connaît donc par des principes certains ce que c'est que châtiment et récompense, et voit comment elle doit s'en servir pour les autres et en profiter pour elle-même.

C'est sur cela qu'elle fonde les sociétés et les républiques[1], et qu'elle réprime l'inhumanité et la barbarie.

Dire que les animaux aient le moindre soupçon de toutes ces choses, c'est s'aveugler volontairement et renoncer au bon sens.

Après cela, concluons que l'homme qui se compare aux animaux, ou les animaux à lui, s'est tout à fait oublié, et ne peut tomber dans cette erreur que par le peu de soin qu'il prend de cultiver en lui-même ce qui raisonne et qui entend.

VII. Les animaux n'inventent rien.

Qui verra seulement que les animaux n'ont rien inventé de nouveau depuis l'origine du monde, et qui considérera d'ailleurs tant d'inventions, tant d'arts et tant de machines, par lesquelles la nature humaine a changé la face de la terre, verra aisément par là combien il y a de grossièreté d'un côté, et combien de génie de l'autre.

Ne doit-on pas être étonné que ces animaux, à qui on veut attribuer tant de ruses, n'aient encore rien inventé; pas une arme pour se défendre, pas un signal pour se rallier et s'entendre contre les hommes, qui les font tomber dans tant de piéges? S'ils pensent, s'ils raisonnent, s'ils réfléchissent, comment ne sont-ils pas encore convenus entre eux du moindre

1. C'est-à-dire les gouvernements de toute espèce. Le mot est pris dans son sens latin *respublica*.

Digitized by Google

signe? Les sourds et les muets trouvent l'invention de se parler par leurs doigts. Les plus stupides le font parmi les hommes ; et si on voit que les animaux en sont incapables, on peut voir combien ils sont au-dessous du dernier degré de stupidité, et que ce n'est pas connaître la raison que de leur en donner la moindre étincelle.

Quand on entend dire à Montaigne, qu'il y a plus de différence de tel homme à tel homme, que de tel homme à telle bête, on a pitié d'un si bel esprit; soit qu'il dise sérieusement une chose si ridicule, soit qu'il raille sur une matière qui d'elle-même est si sérieuse[1].

Y a-t-il un homme si stupide qui n'invente du moins quelque signe pour se faire entendre? Y a-t-il une bête si rusée, qui ait jamais rien trouvé? Et qui ne sait que la moindre des inventions est d'un ordre supérieur à tout ce qui ne fait que suivre?

Et à propos du raisonnement qui compare les hommes stupides avec les animaux, il y a deux choses à remarquer: l'une, que les hommes les plus stupides ont des choses d'un ordre supérieur au plus parfait des animaux; l'autre, que tous les hommes étant sans contestation de même nature, la perfection de

1. Voy. *Essais*, liv. II, chap. XII. — Bossuet, dans un de ses sermons, reprend vivement Montaigne pour ses badinages en cette matière : « Je le vois bien, votre esprit est infatué de tant de belles sentences écrites si éloquemment en prose et en vers, qu'un Montaigne, je le nomme, vous a débitées ; qui préfèrent les animaux à l'homme, leur instinct à notre raison, leur nature simple et innocente, c'est ainsi qu'on parle, à nos raffinements et à nos malices. Mais dites-moi, subtil philosophe, qui vous riez si finement de l'homme qui s'imagine être quelque chose, compterez-vous encore pour rien de connaître Dieu? Connaître une première nature, adorer son éternité, admirer sa toute-puissance, louer sa sagesse, s'abandonner à sa providence, n'est-ce rien qui nous distingue des bêtes? » — Malebranche tance aussi Montaigne sur ce chapitre, et plus sévèrement.

Digitized by Google

l'âme humaine doit être considérée dans toute la capacité où l'espèce se peut étendre; et qu'au contraire, ce qu'on ne voit dans aucun des animaux, n'a son principe ni dans aucune des espèces, ni dans tout le genre.

Et parce que la marque la plus convaincante que les animaux sont poussés par une aveugle impétuosité est l'uniformité de leurs actions; entrons dans cette matière, et recherchons les causes profondes qui ont introduit une telle variété dans la vie humaine.

VIII. De la première cause des inventions et de la variété de la vie humaine, qui est la réflexion.

Représentons-nous donc que les corps vont naturellement un même train, selon les dispositions où on les a mis.

Ainsi, tant que notre corps demeure dans la même disposition, ses mouvements vont toujours de même.

Il en faut dire autant des sensations, qui, comme nous avons dit, sont attachées nécessairement aux dispositions des organes corporels,

Car, encore que nous ayons vu que nos sensations demandent nécessairement un principe distingué du corps, c'est-à-dire une âme; nous avons vu, en même temps, que cette âme, en tant qu'elle sent, est assujettie au corps, en sorte que les sensations en suivent le mouvement.

Jamais donc nous n'inventerons rien par les sensations, qui vont toujours à la suite des mouvements corporels, et ne sortent jamais de cette ligne.

Et ce qu'on dit des sensations se doit dire des imaginations, qui ne sont que des sensations continuées.

Ainsi, quand on attribue les inventions à l'ima

Digitized by Google

gination, c'est en tant qu'il s'y mêle des réflexions et du raisonnement, comme nous verrons tout à l'heure. Mais, de soi, l'imagination ne produirait rien, puisqu'elle n'ajoute rien aux sensations que la durée [1].

Il en est de même de ces appétits ou aversions naturelles que nous appelons passions; car elles suivent les sensations, et suivent principalement le plaisir et la douleur.

Si donc nous n'avions qu'un corps et des sensations, ou ce qui les suit, nous n'aurions rien d'inventif. Mais deux choses font naître les inventions: 1° nos réflexions; 2° notre liberté.

Car au-dessus des sensations, des imaginations et des appétits naturels, il commence à s'élever en nous ce qui s'appelle réflexion; c'est-à-dire que nous les comparons avec leurs objets, nous recherchons les causes de ce qui se fait en nous et hors de nous; en un mot, nous entendons et nous raisonnons, c'est-à-dire, que nous connaissons la vérité, et que d'une vérité nous allons à l'autre.

Dès là donc nous commençons à nous élever au-dessus des dispositions corporelles; et il faut ici remarquer que dès que dans ce chemin nous avons fait un premier pas, nos progrès n'ont plus de bornes. Car le propre des réflexions, c'est de s'élever les unes sur les autres; de sorte qu'on réfléchit sur ses réflexions jusqu'à l'infini.

Au reste, quand nous parlons de ces retours sur nous-mêmes, il n'est plus besoin d'avertir que ce retour ne se fait pas à la manière de celui des corps. Réfléchir, n'est pas exercer un mouvement circulaire [2];

1. *Voy.* la note 1re de la page 13, et généralement pour la doctrine résumée ici la première moitié du chap. 1.

2. La comparaison manque de justesse, la réflexion ayant toujours lieu dans les corps suivant une ligne droite. Mais l'auteur paraît suivre les idées de Platon au Xe livre des *Lois*.

Digitized by Google

autrement, tout corps qui tourne s'entendrait lui-même, et son mouvement. Réfléchir, c'est recevoir au-dessus des mouvements corporels, et au-dessus même des sensations, une lumière qui nous rend capables de chercher la vérité jusque dans sa source.

C'est pourquoi, en passant, ceux-là s'abusent, qui, voulant donner aux bêtes du raisonnement, croient pouvoir le renfermer dans certaines bornes. Car, au contraire, une réflexion en attire une autre; et la nature des animaux pourra s'élever à tout dès qu'elle pourra sortir de la ligne droite.

C'est ainsi que d'observations en observations, les inventions humaines se sont perfectionnées. L'homme attentif à la vérité a connu ce qui était propre ou mal propre à ses desseins, et s'est trouvé l'imagination remplie, par les sensations, d'une infinité d'images. Par cette force qu'il a de réfléchir, il les a assemblées, il les a disjointes; il s'est en cette manière formé des desseins; il a cherché des matières propres à l'exécution. Il a vu qu'en fondant le bas il pouvait élever le haut : il a bâti, il a occupé de grands espaces dans l'air, et a étendu sa demeure naturelle. En étudiant la nature, il a trouvé des moyens de lui donner de nouvelles formes. Il s'est fait des instruments; il s'est fait des armes; il a élevé les eaux qu'il ne pouvait pas aller puiser dans le fond où elles étaient : il a changé toute la face de la terre; il en a creusé, il en a fouillé les entrailles, et il y a trouvé de nouveaux secours : ce qu'il n'a pas pu atteindre, de si loin qu'il a pu l'apercevoir, il l'a tourné à son usage. Ainsi les astres le dirigent dans ses navigations et dans ses voyages; ils lui marquent et les saisons et les heures. Après six mille ans d'observations, l'esprit humain n'est pas épuisé; il cherche et il trouve encore, afin qu'il connaisse qu'il peut trouver jusqu'à l'infini, et que la

Digitized by Google

seule paresse peut donner des bornes à ses connaissances et à ses inventions[1].

Qu'on me montre maintenant que les animaux aient ajouté quelque chose, depuis l'origine du monde, à ce que la nature leur avait donné; j'y reconnaîtrai de la réflexion et de l'invention. Que s'ils vont toujours un même train, comme les eaux et comme les arbres, c'est folie de leur donner un principe dont on ne voit parmi eux aucun effet.

Et il faut ici remarquer que les animaux, à qui nous voyons faire les ouvrages les plus industrieux, ne sont pas ceux où d'ailleurs nous nous imaginons e plus d'esprit. Ce que nous voyons de plus ingénieux parmi les animaux sont les réservoirs des fourmis, si l'observation en est véritable; les toiles des araignées, et les filets qu'elles tendent aux mouches; les rayons de miel des abeilles; la coque des vers à soie; les coquillages des limaçons et des autres animaux semblables, dont la bave forme autour d'eux des bâtiments si ornés et d'une architecture si bien entendue : et toutefois ces animaux n'ont d'ailleurs aucune marque d'esprit, et ce serait une erreur de les estimer plus ingénieux que les autres, puisqu'on voit que leurs ouvrages ont en effet tant d'esprit qu'ils les passent, et doivent sortir d'un principe supérieur.

Aussi la raison nous persuade que ce que les animaux font de plus industrieux, se fait de la même sorte que les fleurs, les arbres et les animaux eux-mêmes, c'est-à-dire avec art du côté de Dieu, et sans art qui réside en eux.

1. Rapprochez ce passage de celui qui se trouve à la page 132 et de la note dont il est l'objet.

Digitized by Google

IX. Seconde cause des inventions, et de la variété de la vie humaine : la liberté.

Mais du principe de réflexion qui agit en nous, naît une seconde chose; c'est la liberté, nouveau principe d'invention et de variété parmi les hommes. Car l'âme, élevée par la réflexion au-dessus du corps et au-dessus des objets, n'est point entraînée par leurs impressions, et demeure libre et maîtresse des objets et d'elle-même. Ainsi elle s'attache à ce qu'il lui plaît, et considère ce qu'elle veut, pour s'en servir selon les fins qu'elle se propose.

Cette liberté va si loin, que l'âme s'y abandonnant sort quelquefois des limites que la raison lui prescrit; et ainsi, parmi les mouvements qui diversifient en tant de manières la vie humaine, il faut compter les égarements et les fautes.

De là sont nées mille inventions : les lois, les instructions, les récompenses, les châtiments et les autres moyens qu'on a inventés pour contenir ou pour redresser la liberté égarée.

Les animaux ne s'égarent pas en cette sorte; c est pourquoi on ne les blâme jamais. On les frappe bien de nouveau, par la même raison qui fait qu'on retouche souvent à la corde qu'on veut monter sur un certain ton; mais les blâmer, ou se fâcher contre eux, c'est comme quand, de colère, on rompt sa plume qui ne marque pas, ou qu'on jette à terre un couteau qui refuse de couper.

Ainsi la nature humaine a une étendue en bien et en mal, qu'on ne trouve point dans la nature animale. Et c'est pourquoi les passions, dans les animaux, ont un effet plus simple et plus certain. Car les nôtres se compliquent par nos réflexions, et s'embarrassent mutuellement. Trop de vues, par

Digitized by Google

exemple, mêleront la crainte avec la colère, ou la tristesse avec la joie. Mais comme les animaux, qui n'ont point de réflexion, n'ont que les objets naturels, leurs mouvements sont moins détournés.

Joint que l'âme, par sa liberté, est capable de s'opposer aux passions avec une telle force, qu'elle en empêche l'effet : ce qui étant une marque de raison dans l'homme, le contraire est une marque que les animaux n'ont point de raison.

Car, partout où la passion domine sans résistance, le corps et ses mouvements y font et y peuvent tout; et ainsi la raison n'y peut pas être.

Mais le grand pouvoir de la volonté sur le corps, consiste dans ce prodigieux effet que nous avons remarqué[1], que l'homme est tellement maître de son corps, qu'il peut même le sacrifier à un plus grand bien qu'il se propose. Se jeter au milieu des coups, et s'enfoncer dans les traits par une impétuosité aveugle, comme il arrive aux animaux, ne marque rien au-dessus du corps : car un verre se brise bien en tombant d'en haut de son propre poids. Mais se déterminer à mourir avec connaissance et par raison, malgré toute la disposition du corps qui s'oppose à ce dessein, marque un principe supérieur au corps; et parmi tous les animaux, l'homme est le seul où se trouve ce principe.

La pensée d'Aristote est belle ici, que l'homme seul a la raison, parce que seul il peut vaincre et la nature et la coutume[2].

1. *Voy.* chap. III, vers la fin, et chap. IV, art 11. — La preuve de la supériorité de l'âme sur le corps par la mort volontaire, dont on doit, nous le pensons, faire honneur à Bossuet, a été reprise et développée par plusieurs auteurs contemporains, et particulièrement par M. de Bonald, *Recherches philosophiques*, chap. IX.

2. Voy. la *Politique*, liv. VII, chap. XIII. « Les autres animaux, dans leur manière de vivre, suivent surtout la nature, quelques-uns aussi la coutume; mais l'homme se guide par la raison dont seul il est doué, et

Digitized by Google

X. Combien la sagesse de Dieu paraît dans les animaux.

Par les choses qui ont été dites il paraît manifestement qu'il n'y a dans les animaux ni art, ni invention, ni liberté. Mais moins il y a de raison en eux, plus il y en a dans celui qui les a faits.

Et certainement, c'est l'effet d'un art admirable, d'avoir si industrieusement travaillé la matière, qu'on soit tenté de croire qu'elle agit par elle-même, et par une industrie qui lui est propre.

Les sculpteurs et les peintres semblent animer les pierres et faire parler les couleurs; tant ils représentent vivement les actions extérieures qui marquent la vie. On peut dire, à peu près dans le même sens, que Dieu fait raisonner les animaux, parce qu'il imprime dans leurs actions une image si vive de raison, qu'il semble d'abord qu'ils raisonnent.

Il semble, en effet, que Dieu ait voulu nous donner, dans les animaux, une image de raisonnement, une image de finesse; bien plus, une image de vertu, et une image de vice; une image de piété dans le soin qu'ils montrent tous pour leurs petits, et quelques-uns pour leurs pères[1]; une image de prévoyance, une image de fidélité, une image de flatterie, une image de jalousie et d'orgueil, une image de cruauté, une image de fierté et de courage. Ainsi les animaux nous sont un spectacle où nous voyons nos devoirs et nos manquements dépeints. Chaque animal est chargé de sa représentation : il

fait par raison beaucoup de choses contraires à la nature et à la coutume, lorsqu'il croit que cela vaut mieux ainsi. »

1. Ce qui est dit des soins que certains animaux ont de leurs parents, s'applique particulièrement à la cigogne, selon Aristote, *Histoire des animaux*. Sur ce fondement, on donna plus tard le nom de loi *Ciconia* à celle qui prescrit à l'homme de procurer des aliments aux auteurs de ses jours.

Digitized by Google

étale, comme un tableau, la ressemblance qu'on lui a donnée [1]; mais il n'ajoute, non plus qu'un tableau, rien à ses traits. Il ne montre d'autre invention que celle de son auteur; et il est fait, non pour être ce qu'il nous paraît, mais pour nous en rappeler le souvenir. Admirons dans les animaux non point leur finesse et leur industrie : car il n'y a point d'industrie où il n'y a point d'invention; mais la sagesse de celui qui les a construits avec tant d'art, qu'ils semblent même agir avec art.

XI. Les animaux sont soumis à l'homme, et n'ont pas même le dernier degré de raisonnement.

Il n'a pas voulu toutefois que nous fussions déçus par cette apparence de raisonnement que nous voyons dans les animaux. Il a voulu, au contraire, que les animaux fussent des instruments dont nous nous servons, et que cela même fût un jeu pour nous.

Nous domptons les animaux les plus forts, et venons à bout de ceux qu'on imagine les plus rusés. Et il est bon de remarquer que les hommes les plus grossiers sont ceux que nous employons à conduire les animaux; ce qui montre combien ils sont au-dessous du raisonnement, puisque le dernier degré de raisonnement suffit pour les conduire comme on veut.

Une autre chose nous fait voir encore combien les bêtes sont loin de raisonner. Car on n'en a jamais vu qui fussent touchées de la beauté des objets qui se présentent à leurs yeux, ni de la douceur des accords, ni des autres choses semblables, qui consistent en proportion et en mesure; c'est-à-dire qu'elles n'ont pas même cette espèce de raisonnement qui accom-

1. De là aussi l'utilité des fables et le plaisir qu'elles nous procurent, quand le peintre est un La Fontaine.

Digitized by Google

pagne toujours en nous la sensation, et qui est le premier effet de la réflexion.

Qui considérera toutes ces choses s'apercevra aisément que c'est l'effet d'une ignorance grossière ou de peu de réflexion, de confondre les animaux avec l'homme, ou de croire qu'ils ne diffèrent que du plus au moins; car on doit avoir aperçu combien il y a d'objets dont les animaux ne peuvent être touchés, et qu'il n'y en a aucun dont on puisse juger vraisemblablement qu'ils entendent la nature et les convenances.

XII. Réponse à l'objection tirée de la ressemblance des organes.

Et quand on croit pouvoir prouver la ressemblance du principe intérieur par celle des organes, on se trompe doublement : premièrement, en ce qu'on croit l'intelligence absolument attachée aux organes corporels, ce que nous avons vu être très-faux[1]. Et le principe dont se servent les défenseurs des animaux devrait leur faire tirer une conséquence opposée à celles qu'ils tirent : car s'ils soutiennent d'un côté que les organes sont communs entre les hommes et les bêtes, comme d'ailleurs il est clair que les hommes entendent des objets dont on ne peut pas même soupçonner que les animaux aient la moindre lumière, il faudrait conclure nécessairement que l'intelligence de ces objets n'est point attachée aux organes, et qu'elle dépend d'un autre principe.

Mais, secondement, on se trompe quand on assure qu'il n'y a point de différence d'organes entre les hommes et les animaux. Car les organes ne consistent pas dans cette masse grossière que nous voyons et que nous touchons. Elle dépend de l'arrangement

1. *Voy.* chap. III, art. 13, aux pages 149 et suiv.

Digitized by Google

des parties délicates et imperceptibles, dont on aperçoit quelque chose en y regardant de près, mais dont toute la finesse ne peut être sentie que par l'esprit.

Or personne ne peut savoir jusqu'où va dans le cerveau cette délicatesse d'organes. On dit seulement que l'homme, à proportion de sa grandeur, contient dans sa tête, sans comparaison, plus de cervelle qu'aucun animal, quel qu'il soit[1].

Et nous pouvons juger de la délicatesse des parties de notre cerveau par celle de notre langue. Car la langue de la plupart des animaux, quelque semblable qu'elle paraisse à la nôtre dans sa masse extérieure, est incapable d'articulation. Et pour faire que la nôtre puisse articuler distinctement tant de sons divers, il est aisé de juger de combien de muscles délicats elle a dû être composée.

Maintenant, il est certain que l'organisation du cerveau doit être d'autant plus délicate, qu'il y a, sans comparaison, plus d'objets dont il peut recevoir les impressions, qu'il n'y a de sons que la langue puisse articuler.

Mais, au fond, c'est une méchante preuve de raisonnement que celle qu'on tire des organes, puisque nous avons vu si clairement combien il est impossible que le raisonnement y soit attaché et assujetti de lui-même.

Ce qui fait raisonner l'homme, n'est pas l'arrangement des organes, c'est un rayon et une image de l'esprit divin; c'est une impression, non point des objets, mais des vérités éternelles, qui résident en

1. Cette remarque qui se trouve déjà dans Aristote, a été confirmée par l'observation des modernes, notamment celle de Cuvier : « Aucun quadrupède, dit ce grand naturaliste, n'approche de l'homme pour la grandeur et les replis des hémisphères du cerveau, c'est-à-dire de la partie de cet organe qui sert d'instrument principal aux opérations intellectuelles. » *Règne animal*, chapitre de l'Homme.

Digitized by Google

Dieu comme dans leur source; de sorte que vouloir voir les marques du raisonnement dans les organes, c'est chercher à mettre tout l'esprit dans le corps.

Il n'y a rien assurément de plus mauvais sens, que de conclure, qu'à cause que Dieu nous a donné un corps semblable aux animaux, il ne nous a rien donné de meilleur qu'à eux. Car, sous les mêmes apparences, il a pu cacher divers trésors; et ainsi il en faut croire autre chose que les apparences.

Ce n'est pas en effet par la nature ou par l'arrangement de nos organes, que nous connaissons notre raisonnement. Nous le connaissons par expérience, en ce que nous nous sentons capables de réflexion : nous connaissons un pareil talent dans les hommes nos semblables, parce que nous voyons par mille preuves, et surtout par le langage, qu'ils pensent et qu'ils réfléchissent comme nous; et comme nous n'apercevons dans les animaux aucune marque de réflexion, nous devons conclure qu'il n'y a en eux aucune étincelle de raisonnement.

Je ne veux point ici exagérer ce que la figure humaine a de singulier, de noble, de grand, d'adroit et de commode au-dessus de tous les animaux: ceux qui l'étudieront le découvriront aisément; et ce n'est pas cette différence de l'homme d'avec la bête, que j'ai eu dessein d'expliquer[1].

XIII. Ce que c'est que l'instinct que l'on attribue ordinairement aux animaux. Deux opinions sur ce point.

Mais, après avoir prouvé que les bêtes n'agissent point par raisonnement, examinons par quel prin-

1. On ne peut s'empêcher ici de renvoyer pour les développements à Fénelon et à Buffon et de rappeler les vers si connus d'Ovide : « Pronaque « cum spectent animalia cetera « terram, Os homini sublime « dedit, etc. » Mais Montaigne n'a-t-il pas contesté à la face humaine jusqu'à sa noble prérogative? Voy. *l'Essai* déjà cité.

Digitized by Google

cipe on doit croire qu'elles agissent. Car il faut bien que Dieu ait mis quelque chose en elles, pour les faire agir convenablement comme elles font, et pour les pousser aux fins auxquelles il les a destinées. Cela s'appelle ordinairement instinct. Mais comme il n'est pas bon de s'accoutumer à dire des mots qu'on n'entende pas, il faut voir ce qu'on peut entendre par celui-ci.

Le mot d'instinct en général signifie impulsion. Il est opposé à choix; et on a raison de dire que les animaux agissent par impulsion plutôt que par choix.

Mais qu'est-ce que cette impulsion et cet instinct[1]? Il y a sur cela deux opinions qu'il est bon de rapporter en peu de paroles.

La première veut que l'instinct des animaux soit un sentiment[2]. La seconde n'y reconnaît autre chose qu'un mouvement semblable à celui des horloges et autres machines.

Ce dernier sentiment est presque né dans nos jours. Car encore que Diogène le Cynique eût dit, au rapport de Plutarque[3], que les bêtes ne sentaient pas, à cause de la grossièreté de leurs organes, il n'avait point eu de sectateurs. Du temps de nos pères, un médecin espagnol[4] a enseigné la même doc-

1. De nos jours, c'est Flourens qui a le plus approfondi la nature de l'instinct dans l'homme et dans les animaux, et ce savant cite souvent pour les approuver des passages de la *Connaissance de Dieu et de soi-même*.

2. C'est l'opinion de saint Thomas, comme on le verra plus loin, quoique ce docteur ait comparé aussi, mais avec moins de rigueur, les animaux à des horloges. *Voy.* la note de la page 231.

3. Voy. *Opinions des philosophes*, liv. V, chap. XX. Diogène conteste aux animaux le sentiment comme l'intelligence; mais l'idée de mécanisme ou d'automatisme n'apparaît pas dans la phrase de Plutarque.

4. Bossuet avait écrit en marge : *le nommer*. Les premiers éditeurs ajoutèrent : « Gomesius Pereira, dans l'ouvrage intitulé du nom de son père et de sa mère : *Antoniana Margarita*. » — Ce livre, dont la première édition est de 1554, paraît avoir été rare, même au dix-septième siècle. Le cartésien

Digitized by Google

trine au siècle passé, sans être suivi, à ce qu'il paraît, de qui que ce soit. Mais depuis peu, M. Descartes a donné un peu plus de vogue à cette opinion, qu'il a aussi expliquée par de meilleurs principes que tous les autres[1].

La première opinion, qui donne le sentiment pour instinct, remarque premièrement que notre âme a deux parties, la sensitive et la raisonnable. Elle remarque secondement que, puisque ces deux parties ont en nous des opérations si distinctes, on peut les séparer entièrement; c'est-à-dire que, comme on comprend qu'il y a des substances purement intelligentes, comme sont les anges, il y en aura aussi de purement sensitives, comme sont les bêtes.

Ils y mettent donc tout ce qu'il y a en nous qui ne raisonne pas, c'est-à-dire, non-seulement le corps et les organes, mais encore les sensations, les imaginations, les passions, enfin tout ce qui suit les dispositions corporelles, et qui est dominé par les objets.

Mais comme nos imaginations et nos passions ont souvent beaucoup de raisonnement mêlé, ils retranchent tout cela aux bêtes; et en un mot, ils n'y mettent que ce qui se peut faire sans réflexion.

Schuyl qui le cite dans sa préface du *Traité de l'homme*, n'en parle presque que par ouï-dire. On doute qu'il ait été connu de Descartes lui-même, malgré la ressemblance des doctrines. L'auteur de l'*Histoire de la Philosophie cartésienne*, M. Bouillier, en donne l'analyse suivante: « L'ouvrage se divise en trois parties: 1° Quelle est la distinction propre de l'homme et de l'animal; 2° Si les bêtes sentaient, il n'y aurait pas de distinction entre elles et l'homme; 3° De la cause du mouvement des bêtes. » *Voy.* tome I^er^, chap. VII.

1. Ce peu de mots et la mention du nom de l'auteur dont Bossuet s'abstient généralement, témoignent de l'estime qu'il avait pour lui et de la vogue qu'avait acquise le système de Descartes. Il se trouve plus particulièrement développé dans les *Lettres* XXVI^e^ et LIV^e^, dans le *Discours de la méthode*, V, 9, et dans les *Réponses aux quatrièmes et aux sixièmes Objections*.

Digitized by Google

Il est maintenant aisé de déterminer ce qui s'appelle instinct, dans cette opinion; car, en donnant aux bêtes tout ce qu'il y a en nous de sensitif, on leur donne par conséquent le plaisir et la douleur, et les appétits ou les aversions qui les suivent; car tout cela ne dépend point du raisonnement.

L'instinct des animaux ne sera donc autre chose que le plaisir et la douleur, que la nature aura attachés, en eux, comme en nous, à certains objets, et aux impressions qu'ils font dans le corps.

Et il semble que le poëte ait voulu expliquer cela, lorsque, parlant des abeilles, il dit qu'elles ont soin de leurs petits, touchées par une certaine douceur[1].

Ce sera donc par le plaisir et par la douleur que Dieu poussera et incitera les animaux aux fins qu'il s'est proposées; car à ces deux sensations sont joints naturellement les appétits convenables.

A ces appétits seront jointes, par un ordre de la nature, les actions extérieures, comme s'approcher ou s'éloigner; et c'est ainsi, disent-ils, que poussés par le sentiment d'une douleur violente, nous retirons promptement, et avant toute réflexion, notre main du feu.

Et si la nature a pu attacher les mouvements extérieurs du corps à la volonté raisonnable, elle a pu aussi les attacher à ces appétits brutaux dont nous venons de parler.

Telle est la première opinion touchant l'instinct. Elle paraît d'autant plus vraisemblable, qu'en donnant aux animaux le sentiment et ses suites, elle ne leur donne rien dont nous n'ayons l'expérience en nous-mêmes, et que d'ailleurs elle sauve parfaitement la dignité de la nature humaine, en lui réservant le raisonnement.

1. « Hinc nescio qua dulce- « dine lætæ, Progeniem nidos- « que fovent... (Virgile. *Georg.* IV, 55, 56.)

Digitized by Google

Elle a pourtant ses inconvénients, comme toutes les opinions humaines. Le premier est, que la sensation, par toutes les choses qui ont été dites, et par beaucoup d'autres, ne peut pas être une affection des corps. On peut bien les subtiliser, les rendre plus déliés, les réduire en vapeurs et en esprits : par là ils deviendront plus vites, plus mobiles, plus insinuants, mais cela ne les fera pas sentir[1].

Toute l'École en est d'accord[2]. Et aussi, en donnant la sensation aux animaux, elle leur donne une âme sensitive distincte du corps.

Cette âme n'a point d'étendue, autrement elle ne pourrait pas pénétrer tout le corps, ni lui être unie, comme l'École le suppose.

Cette âme est indivisible, selon saint Thomas, toute dans le tout, et toute dans chaque partie[3]. Toute l'École le suit en cela, du moins à l'égard des animaux parfaits; car à l'égard des reptiles et des insectes, dont les parties séparées ne laissent pas que de vivre, c'est une difficulté à part, sur laquelle l'École même est fort partagée, et qu'il ne s'agit pas ici de traiter.

Que si l'âme qu'on donne aux bêtes est distincte du corps, si elle est sans étendue et indivisible, il semble qu'on ne peut pas s'empêcher de la reconnaître pour spirituelle.

Et de là naît un autre inconvénient. Car si cette âme est distincte du corps, si elle a son être à part,

1. *Voy.* chap. III, art. 22; et aussi la note de la page 178.

2. On entendait par l'École les docteurs scolastiques, particulièrement ceux qui ont fleuri depuis Pierre le Lombard et qui ont commenté les *Livres des sentences*. A la fin du treizième siècle, l'École se divisa en deux fractions importantes, celle des thomistes et celle des scotistes. Bossuet paraît négliger les opinions de Scot et est, au contraire, grand partisan de saint Thomas.

3. Dans la *Somme*, pars I, quæst. 75, art. 8. — *Voy.* d'ailleurs ci-dessus la note de la page 156, et le début du ch. III, où est l'opinion de Bossuet.

Digitized by Google

la dissolution du corps ne doit point la faire périr; et nous retombons par là dans l'erreur des Platoniciens, qui mettaient toutes les âmes immortelles, tant celles des hommes, que celles des animaux [1].

Voilà deux grands inconvénients, et voici par où on en sort.

Et premièrement, saint Thomas et les autres docteurs de l'École, ne croient pas que l'âme soit spirituelle, précisément pour être distincte du corps, ou pour être indivisible.

Pour cela, il faut entendre ce qu'on appelle proprement spirituel.

Spirituel, c'est immatériel; et saint Thomas appelle immatériel, ce qui non-seulement n'est pas matière, mais qui de soi est indépendant de la matière [2].

Cela même, selon lui, est intellectuel; il n'y a que l'intelligence, qui d'elle-même soit indépendante de la matière, et qui ne tienne à aucun organe corporel.

Il n'y a donc proprement en nous d'opération spirituelle, que l'opération intellectuelle. Les opérations sensitives ne s'appellent point de ce nom, parce qu'en effet nous les avons vues tout à fait assujetties à la matière et au corps. Elles servent à la partie spirituelle; mais elles ne sont pas spirituelles; et aucun auteur, que je sache, ne leur a donné ce nom.

Tous les philosophes, même les païens, ont distingué en l'homme deux parties, l'une raisonnable,

1. Cette opinion de Platon est aussi mentionnée et combattue par saint Thomas. (*Summ.* pars I, quæst. 85, art. 3.) Les Platoniciens regardaient les âmes des êtres vivants comme des émanations de l'âme du monde; ils avaient d'ailleurs emprunté à Pythagore la croyance à la métempsycose, doctrine suivant laquelle les âmes des hommes peuvent être envoyées en punition de leurs fautes dans des corps d'animaux.

2. *Voy.* la *Somme*, pars I, quæst. 50, *passim*.

Digitized by Google

qu'ils appellent νοῦς, *mens;* en notre langue, esprit, intelligence: l'autre qu'ils appellent sensitive et irraisonnable [1].

Ce que les philosophes païens ont appelé νοῦς, *mens*, partie raisonnable et intelligente, c'est à quoi les saints pères ont donné le nom de spirituel: en sorte que, dans leur langage, nature spirituelle et nature intellectuelle, c'est la même chose.

Ainsi, le premier de tous les esprits, c'est Dieu, souverainement intelligent.

La créature spirituelle est celle qui est faite à son image, qui est née pour entendre, et encore pour entendre Dieu selon sa portée.

Tout ce qui n'est point intellectuel, n'est ni l'image de Dieu, ni capable de Dieu: dès là il n'est pas spirituel.

De cette sorte, l'intellectuel et le spirituel, c'est la même chose.

Notre langue s'est conformée à cette notion. Un esprit, selon nous, est toujours quelque chose d'intelligent; et nous n'avons point de mot plus propre pour expliquer celui de νοῦς et de *mens*, que celui d'esprit.

En cela nous suivons l'idée du mot d'esprit et de spirituel qui nous est donnée dans l'Ecriture, où tout ce qui s'appelle esprit, au sens dont il s'agit, est intelligent, et où les seules opérations qui sont nommées spirituelles, sont les intellectuelles.

C'est en ce sens que saint Paul appelle Dieu, le Père de tous les esprits [2], c'est-à-dire de toutes les créatures intellectuelles capables de s'unir à lui.

1. Le mot νοῦς, introduit dans la philosophie grecque par Anaxagore, a été adopté par les philosophes subséquents et particulièrement par Aristote pour désigner les facultés supérieures de l'âme humaine. Cicéron et Sénèque emploient *mens* dans le même sens; les pères de l'église s'y conforment.

2. Saint Paul, *Épître aux Hébreux*, XII, 9.

Digitized by Google

Dieu est esprit, dit Notre-Seigneur, *et ceux qui l'adorent, doivent l'adorer en esprit et en vérité*[1] : c'est-à-dire que cette suprême intelligence doit être adorée par l'intelligence.

Selon cette notion, les sens n'appartiennent pas à l'esprit.

Quand l'Apôtre distingue l'homme animal d'avec l'homme spirituel[2], il distingue celui qui agit par les sens, d'avec celui qui agit par l'entendement, et s'unit à Dieu.

Quand le même apôtre dit que la chair convoite contre l'esprit, et l'esprit contre la chair[3], il entend que la partie intelligente combat la partie sensitive, que l'esprit, capable de s'unir à Dieu, est combattu par le plaisir sensible attaché aux dispositions corporelles.

Le même apôtre, en séparant les fruits de la chair d'avec les fruits de l'esprit[4], par ceux-ci entend les vertus intellectuelles, et par ceux-là entend les vices qui nous attachent aux sens et à leurs objets.

Et encore que, parmi les fruits de la chair, il range beaucoup de vices qui semblent n'appartenir qu'à l'esprit, tels que sont l'orgueil et la jalousie, il faut remarquer que ces sentiments vicieux s'excitent principalement par les marques sensibles de préférence que nous désirons pour nous-mêmes, et que nous envions aux autres; ce qui donne lieu de les ranger parmi les vices qui tirent leur origine des objets sensibles.

Il se voit donc que les sensations, d'elles-mêmes ne font point partie de la nature spirituelle, parce qu'en effet elles sont totalement assujetties aux objets corporels, et aux dispositions corporelles.

1. Evangile selon saint Jean, IV, 24.
2. Saint Paul, Ire épître aux Corinthiens, II, 14.
3. Id. Épître aux Galates, V, 16 et suiv.
4. Ibid. L'auteur ne cite l'Écriture que la démonstration faite.

Digitized by Google

Ainsi la spiritualité commence en l'homme, où la lumière de l'intelligence et de la réflexion commence à poindre, parce que c'est là que l'âme commence à s'élever au-dessus du corps; et non-seulement à s'élever au-dessus, mais encore à le dominer, et à s'attacher à Dieu, c'est-à-dire au plus spirituel et au plus parfait de tous les objets.

Quand donc on aura donné les sensations aux animaux, il paraît qu'on ne leur aura rien donné de spirituel. Leur âme sera de même nature que leurs opérations, lesquelles, en nous-mêmes, quoiqu'elles viennent d'un principe, qui n'est pas un corps, passent pourtant pour charnelles et corporelles, par leur assujettissement total aux dispositions du corps.

De cette sorte, ceux qui donnent aux bêtes des sensations, et une âme qui en soit capable, interrogés si cette âme est un esprit ou un corps, répondront qu'elle n'est ni l'un ni l'autre. C'est une nature mitoyenne, qui n'est pas un corps, parce qu'elle n'est pas étendue en longueur, largeur et profondeur; qui n'est pas un esprit, parce qu'elle est sans intelligence, incapable de posséder Dieu, et d'être heureuse.

Ils résoudront par le même principe l'objection de l'immortalité: car encore que l'âme des bêtes soit distincte du corps, il n'y a point d'apparence qu'elle puisse être conservée séparément, parce qu'elle n'a point d'opération qui ne soit totalement absorbée par le corps et par la matière. Et il n'y a rien de plus injuste ni de plus absurde, aux Platoniciens, que d'avoir égalé l'âme des bêtes, où il n'y a rien qui ne soit dominé absolument par le corps, à l'âme humaine, où l'on voit un principe qui s'élève au-dessus de lui, qui le pousse jusqu'à sa ruine pour contenter la raison, et qui s'élève jusqu'à la plus haute vérité, c'est-à-dire jusqu'à Dieu même.

C'est ainsi que la première opinion sort des deux

Digitized by Google

inconvénients que nous ayons remarqués. Mais la seconde croit se tirer encore plus nettement d'affaire : car elle n'est point en peine d'expliquer comment l'âme des animaux n'est ni spirituelle ni immortelle, puisqu'elle ne leur donne pour toute âme que le sang et les esprits.

Elle dit donc que les mouvements des animaux ne sont point administrés par les sensations, et qu'il suffit, pour les expliquer, de supposer seulement l'organisation des parties, l'impression des objets sur le cerveau, et la direction des esprits pour faire jouer les muscles.

C'est en cela que consiste l'instinct selon cette opinion ; et ce ne sera autre chose que cette force mouvante, par laquelle les muscles sont ébranlés et agités.

Au reste, ceux qui suivent cette opinion, observent que les esprits peuvent changer de nature par diverses causes. Plus de bile mêlée dans le sang les rendra plus impétueux et plus vifs ; le mélange d'autres liqueurs les fera plus tempérés. Autres seront les esprits d'un animal repu, autres ceux d'un animal affamé. Il y aura aussi de la différence entre les esprits d'un animal qui aura sa vigueur entière, et ceux d'un animal déjà épuisé et recru[1]. Les esprits pourront être plus ou moins abondants, plus ou moins vifs, plus grossiers ou plus atténués ; et ces philosophes prétendent qu'il n'en faut pas davantage pour expliquer tout ce qui se fait dans les animaux, et les différents états où ils se trouvent[2].

1. *Recru*, vieux mot, participe de l'ancien verbe *recroire*, se confier, se remettre, se rendre, et par conséquent ici : « rendu de fatigue, » comme dans cette phrase de Labruyère : « Le voilà chasseur, s'il tirait bien ; il revient mouillé et recru, sans avoir tué. » *Voy.* le *Dictionnaire de la Langue française*, de M. Littré, au mot *recru*.

2. Descartes (*Lettre LX*), fait consister l'âme des bêtes

Digitized by Google

Avec ce raisonnement, cette opinion jusqu'ici entre peu dans l'esprit des hommes[1]. Ceux qui la combattent, concluent de là qu'elle est contraire au sens commun ; et ceux qui la défendent, répondent que peu de personnes les entendent, à cause que peu de personnes prennent la peine de s'élever au-dessus des préventions des sens et de l'enfance[2].

Il est aisé de comprendre, par ce qui vient d'être dit, que ces derniers conviennent avec l'École, non-seulement que le raisonnement, mais encore que la sensation, ne peut jamais précisément venir du corps ; mais ils ne mettent la sensation qu'où ils mettent le raisonnement, parce que la sensation, qui d'elle-même ne connaît point la vérité, selon eux n'a aucun usage que d'exciter la partie qui la connaît.

Et ils soutiennent que les sensations ne servent de

dans *le* SANG et dans *les esprits qui en sont la partie la plus subtile*. Ailleurs (*Lettre XXVI*), il s'exprime ainsi qu'il suit : « Il est certain que dans les corps des animaux ainsi que dans les nôtres, il y a des os, des nerfs, des muscles, du sang, des esprits animaux et d'autres organes disposés de telle sorte qu'ils peuvent produire par eux-mêmes, sans le secours d'aucune pensée, tous les mouvements que nous observons dans les animaux. »

1. Parmi les rares partisans de l'hypothèse cartésienne de l'animal-machine, on doit compter Malebranche qui l'a constamment soutenue. Voy. *la Recherche de la Vérité*, liv. V, chap. III et livre VI, partie II, chap VII. Les philosophes de Port-Royal y étaient également favorables.—On connaît d'autre part et les saillies d'opposition de Mme de Sévigné et les vers spirituels par lesquels La Fontaine a protesté, au nom du sens commun, contre cette doctrine. *Voy.* liv. X, I, la fable intitulée : *Les deux Rats, le Renard et l'OEuf.*

2. C'est le langage que tient continuellement Descartes pour défendre son hypothèse : « Le plus grand préjugé que nous avons retenu de notre enfance est celui de croire que les bêtes pensent. » *Lettre XXVI.* — Il se sert à peu près des mêmes termes dans la *lettre LIV* : « Pour ceux qui veulent connaître la vérité, ils doivent surtout se défier des opinions dont ils ont été prévenus dès leur enfance... » Il y revient encore à la fin de la même lettre.

Digitized by Google

rien à expliquer ni à faire les mouvements corporels, parce que, loin de les causer, elles les suivent; en sorte que, pour bien raisonner, il faut dire : Tel mouvement est, donc telle sensation s'ensuit; et non pas : Telle sensation est, donc tel mouvement s'ensuit.

Pour ce qui est de l'immortalité de l'âme humaine, elle n'a aucune difficulté, selon leurs principes. Car dès là qu'ils ont établi, avec toute l'École, qu'elle est distincte du corps, parce qu'elle sent, parce qu'elle entend, parce qu'elle veut, en un mot, parce qu'elle pense; ils disent qu'il n'y a plus qu'à considérer, que Dieu, qui aime ses ouvrages, conserve généralement à chaque chose l'être qu'il lui a une fois donné. Les corps peuvent bien être dissous, leurs parcelles peuvent bien être séparées et jetées deçà et delà, mais pour cela ils ne sont point anéantis. Si donc l'âme est une substance distincte du corps, par la même raison, ou à plus forte raison, Dieu lui conservera son être; et n'ayant point de parties, elle doit subsister éternellement dans toute son intégrité.

XIV. Conclusion de tout ce traité, où l'excellence de la nature humaine est de nouveau démontrée.

Voilà les deux opinions que soutiennent touchant les bêtes, ceux qui ont aperçu qu'on ne peut sans absurdité ni leur donner du raisonnement, ni faire sentir la matière. Mais, laissant à part les opinions [1], rappelons à notre mémoire les choses que nous avons constamment trouvées et observées dans l'âme raisonnable.

Premièrement, outre les opérations sensitives,

1. Nous avons essayé dans l'*Introduction* de déterminer le parti que Bossuet prenait entre les deux opinions qu'il a exposées, très-impartialement, comme on peut le voir.

Digitized by Google

toutes engagées dans la chair et dans la matière, nous y avons trouvé les opérations intellectuelles, si supérieures au corps, et si peu comprises dans ses dispositions, qu'au contraire elles le dominent, le font obéir, le dévouent à la mort et le sacrifient [1].

Nous avons vu aussi que, par notre entendement, nous apercevons des vérités éternelles, claires et incontestables. Nous savons qu'elles sont toujours les mêmes, et nous sommes toujours les mêmes à leur égard, toujours également ravis de leur beauté, et convaincus de leur certitude; marque que notre âme est faite pour les choses qui ne changent pas, et qu'elle a en elle un fond qui aussi ne doit pas changer.

Car il faut ici observer que ces vérités éternelles sont l'objet naturel de notre entendement. C'est par elles qu'il rapporte naturellement toutes les actions humaines à leur règle; tous les raisonnements aux premiers principes, connus par eux-mêmes comme éternels et invariables; tous les ouvrages de l'art et de la nature, toutes les figures, tous les mouvements, aux proportions cachées, qui en font et la beauté et la force, enfin toutes choses généralement, aux décrets de la sagesse de Dieu, et à l'ordre immuable qui les fait aller en concours.

Que si ces vérités éternelles sont l'objet naturel de l'entendement humain, par la convenance qui se trouve entre les objets et les puissances, on voit quelle est sa nature, et qu'étant né conforme à des choses qui ne changent point, il a en lui un principe de vie immortelle.

Et parmi ces vérités éternelles qui sont l'objet naturel de l'entendement, celle qu'il aperçoit comme la première, en laquelle toutes les autres subsistent et se réunissent, c'est qu'il y a un premier Être qui

1. *Voy.* la note de la page 264.

Digitized by Google

entend tout avec certitude, qui fait tout ce qu'il veut, qui est lui-même sa règle, dont la volonté est notre loi, dont la vérité est notre vie.

Nous savons qu'il n'y a rien de plus impossible que le contraire de ces vérités, et qu'on ne peut jamais supposer, sans avoir le sens renversé, ou que ce premier Être ne soit pas, ou qu'il puisse changer, ou qu'il puisse y avoir une créature intelligente qui ne soit pas faite pour entendre et pour aimer ce principe de son être.

C'est par là que nous avons vu que la nature de l'âme est d'être formée à l'image de son auteur; et cette conformité nous y fait entendre un principe divin et immortel.

Car s'il y a quelque chose, parmi les créatures, qui mérite de durer éternellement, c'est sans doute la connaissance et l'amour de Dieu, et ce qui est né pour exercer ces divines opérations.

Quiconque les exerce, les voit si justes et si parfaites, qu'il voudrait les exercer à jamais; et nous avons, dans cet exercice, l'idée d'une vie éternelle et bienheureuse.

Les histoires anciennes et modernes font foi que cette idée de vie immortelle se trouve confusément dans toutes les nations qui ne sont pas tout à fait brutes. Mais ceux qui connaissent Dieu, l'ont très-claire et très-distincte; car ils voient que la créature raisonnable peut vivre éternellement heureuse, en admirant les grandeurs de Dieu, les conseils de sa sagesse et la beauté de ses ouvrages.

Et nous avons quelque expérience de cette vie, lorsque quelque vérité illustre nous apparaît, et que, contemplant la nature, nous admirons la sagesse qui a tout fait dans un si bel ordre.

Là nous goûtons un plaisir si pur, que tout autre plaisir ne nous paraît rien en comparaison. C'est ce plaisir qui a transporté les philosophes, et qui leur

Digitized by Google

a fait souhaiter que la nature n'eût donné aux hommes aucunes voluptés sensuelles, parce que ces voluptés troublent en nous le plaisir de goûter la vérité toute pure[1].

Qui voit Pythagore ravi d'avoir trouvé les carrés des côtés d'un certain triangle, avec le carré de sa base, sacrifier une hécatombe en action de grâces[2]: qui voit Archimède attentif à quelque nouvelle découverte, en oublier le boire et le manger[3]: qui voit Platon célébrer la félicité de ceux qui contemplent le beau et le bon, premièrement dans les arts, secondement dans la nature, et enfin dans leur source et dans leur principe qui est Dieu[4]: qui voit Aristote louer ces heureux moments, où l'âme n'est possédée que de l'intelligence de la vérité, et juger une telle vie seule digne d'être éternelle, et d'être la vie de Dieu[5]: mais qui voit les saints tellement ravis de ce divin exercice, de connaître, d'aimer et de louer Dieu, qu'ils ne le quittent jamais, et qu'ils éteignent, pour le continuer durant tout le cours de leur vie, tous les désirs sensuels: qui voit, dis-je, toutes ces choses, reconnaît dans les opérations intellectuelles un principe et un exercice de vie éternellement heureuse.

Et le désir d'une telle vie s'élève et se fortifie

1. Voir notamment le discours du pythagoricien Archytas, rapporté par Cicéron, *De Senectute*, chap. XII.

2. Ce fait est relaté par Cicéron, *De natura deorum, III*, XXXVI, et par Plutarque, dans le livre : *On ne peut vivre suivant la doctrine d'Épicure*, chap. II.—Il s'agit du théorème sur le rapport du carré construit sur l'hypoténuse du triangle rectangle aux carrés construits sur les deux autres côtés.

3. Cicéron *de Finibus bonorum et malorum*, V, XX. « Quem « enim ardorem studii censetis « fuisse in Archimede, qui dum « in pulvere quædam describit « attentius, ne patriam quidem « captam esse senserit. » *Voy.* aussi le traité de Plutarque cité dans la note précédente.

4. *Voy.* dans *le Banquet* le discours sur l'amour et la beauté placé dans la bouche de Socrate.

5. Voy. *Morale à Nicomaque*, liv. X, chap. VII.

Digitized by Google

d'autant plus en nous que nous méprisons davantage la vie sensuelle, et que nous cultivons avec plus de soin la vie de l'intelligence.

Et l'âme, qui entend cette vie et qui la désire, ne peut comprendre que Dieu qui lui a donné cette idée et lui a inspiré ce désir, l'ait faite pour une autre fin.

Et il ne faut pas s'imaginer qu'elle perde cette vie en perdant son corps : car nous avons vu que les opérations intellectuelles ne sont pas, à la manière des sensations, attachées à des organes corporels. Et encore que, par la correspondance qui se doit trouver entre toutes les opérations de l'âme, l'entendement se serve des sens et des images sensibles, ce n'est pas en se tournant de ce côté-là qu'il se remplit de la vérité, mais en se tournant vers la vérité éternelle.

Les sens n'apportent pas à l'âme la connaissance de la vérité ; ils l'excitent, ils la réveillent, ils l'avertissent de certains effets : elle est sollicitée à chercher les causes ; mais elle ne les découvre, elle n'en voit les liaisons, ni les principes qui font tout mouvoir, que dans une lumière supérieure qui vient de Dieu, ou qui est Dieu même.

Dieu donc est la vérité, d'elle-même toujours présente à tous les esprits, et la vraie source de l'intelligence. C'est de ce côté qu'elle voit le jour : c'est par là qu'elle respire et qu'elle vit.

Ainsi, autant que Dieu restera à l'âme (et de lui-même jamais il ne manque à ceux qu'il a faits pour lui, et sa lumière bienfaisante ne se retire jamais que de ceux qui s'en détournent volontairement), autant, dis-je, que Dieu restera à l'âme, autant vivra notre intelligence ; et quoi qu'il arrive de nos sens et de notre corps, la vie de notre raison est en sûreté.

Que s'il faut un corps à notre âme qui est née

Digitized by Google

pour lui être unie, la loi de la Providence veut que le plus digne l'emporte; et Dieu rendra à l'âme son corps immortel, plutôt que de laisser l'âme, faute de corps, dans un état imparfait. Mais réduisons ces raisonnements en peu de paroles. L'âme, née pour considérer ces vérités immuables et Dieu où se réunit toute vérité, par là se trouve conforme à ce qui est éternel.

En connaissant et en aimant Dieu, elle exerce les opérations qui méritent le mieux de durer toujours.

Dans ces opérations elle a l'idée d'une vie éternellement bienheureuse, et elle en conçoit le désir. Elle s'unit à Dieu, qui est le vrai principe de l'intelligence, et ne craint point de le perdre en perdant le corps; d'autant plus que sa sagesse éternelle, qui fait servir le moindre au plus digne, si l'âme a besoin d'un corps pour vivre dans sa naturelle perfection, lui rendra plutôt le sien, que de laisser défaillir son intelligence par ce manquement.

C'est ainsi que l'âme connaît qu'elle est née pour être heureuse à jamais, et aussi que, renonçant à ce bonheur éternel, un malheur éternel sera son supplice.

Il n'y a donc plus de néant pour elle, depuis que son auteur l'a une fois tirée du néant pour jouir de sa vérité et de sa bonté. Car, comme qui s'attache à cette vérité et à cette bonté, mérite plus que jamais de vivre dans cet exercice, et de le voir durer éternellement; celui aussi qui s'en prive et qui s'en éloigne, mérite de voir durer dans l'éternité la peine de sa défection.

Ces raisons sont solides et inébranlables à qui les sait pénétrer; mais le chrétien a d'autres raisons qui sont le vrai fondement de son espérance : c'est la parole de Dieu, et ses promesses immuables. Il promet la vie éternelle à ceux qui le servent, et condamne les rebelles à un supplice éternel. Il est fidèle

Digitized by Google

à sa parole, et ne change point ; et comme il a accompli aux yeux de toute la terre ce qu'il a promis de son Fils et de son Église, l'accomplissement de ces promesses nous assure la vérité de celles de la vie future.

Vivons donc dans cette attente ; passons dans le monde sans nous y attacher. Ne regardons pas ce qui se voit, mais ce qui ne se voit pas ; parce que, comme dit l'Apôtre, ce qui se voit est passager, et ce qui ne se voit pas dure toujours[1].

1. Saint Paul, IIe épît. *aux Corinthiens*, IV, 18.

Digitized by Google

Digitized by Google

MÉTAPHYSIQUE[1]

OU

TRAITÉ DES CAUSES

La cause est ce qu'on répond, quand on demande pourquoi une chose est. Par exemple, à la question : *Pourquoi* fait-il chaud? *pourquoi* fait-il froid en ce lieu? C'est parce qu'il y fait grand soleil, c'est parce que le vent de bise y donne beaucoup; c'est parce que le soleil et le vent de bise sont la cause, l'un de ce grand chaud, l'autre de ce grand froid.

Les questions qu'on peut faire par la particule

1. *Métaphysique, Traité des causes.* De ces deux titres, le premier, que le contenu et le peu d'étendue du livre ne justifient qu'incomplétement et qui est dès lors un peu ambitieux, ne semble pas être de Bossuet lui-même. On ne saurait, pour le lui attribuer, arguer du manuscrit qui, de nos jours, a servi à l'impression, car ce manuscrit n'est pas autographe. Un premier projet de publication ayant donné lieu, en 1749, à l'examen de l'ouvrage, l'attestation du censeur royal le désignait sous le seul titre de *Traité des causes.*

Les traités des causes ont été assez communs au moyen âge, et plus tard aussi bien que plus tôt. Un des premiers commentaires dont saint Thomas s'est occupé est celui du *De causis* de Proclus. Au dix-septième siècle, le jésuite Suarès et l'oratorien Fournenc, l'un thomiste et dont les préférences sont pour Aristote, l'autre plutôt disciple de saint Augustin et de Platon, ont consacré au même sujet des dissertations étendues et substantielles que Bossuet a très-probablement connues.

Digitized by Google

pourquoi[1] se réduisent à quatre principales, qui marquent quatre genres de causes[2].

On peut demander premièrement pourquoi une chose est, avec intention de savoir qu'est-ce proprement qui agit pour faire qu'elle existe. Comme dans les exemples rapportés : Qu'est-ce qui a fait ce grand chaud ou ce grand froid que nous sentons? On répond que c'est le soleil et le vent de bise : c'est ce qui s'appelle *causes efficientes*.

Secondement, on peut demander pourquoi une chose est, avec intention de savoir quel dessein se propose celui qui agit. Par exemple : *Pourquoi allez-vous dans ce jardin?* On répond : *Pour me promener*, ou bien : *Pour cueillir des fleurs*. C'est ce qui s'appelle *fin*, ou *cause finale*.

Il y a deux autres *pourquoi*, auxquels il faut satisfaire par deux autres genres de causes. Par exemple, si de deux boules, l'une de cire et l'autre de marbre, on demande pourquoi l'une est molle et l'autre dure, la réponse est que l'une est de cire, matière molle et maniable, et l'autre de marbre, matière dure et qui résiste. Si l'on fait une autre question, et qu'on vous demande pourquoi ces deux boules roulent si facilement sur un plan : C'est *à cause de leur rondeur*, répondez-vous. Les réponses que vous faites à ces deux questions sont tirées, l'une de la matière et l'autre de la forme de ces boules, et ainsi vous avez

1. Ce Pourquoi, en grec τί ; et aussi διότι, qui exprime l'étonnement et marque l'éveil de la curiosité, a de tout temps été considéré comme le commencement de la philosophie et de la science. Voy. *le Théetète* de Platon et le livre Ier de *la Métaphysique* d'Aristote. — Sans avoir rien de commun avec le Traité de Bossuet, un ouvrage de notre temps, les *Leçons de philosophie* de Laromiguière, commence par une série de *Pourquoi*.

2. La division des causes en quatre genres vient d'Aristote. *Voy.* surtout le IIe chapitre du livre II de *la Physique*. — Les scolastiques, et particulièrement saint Thomas, ont adopté presque entièrement sa théorie.

Digitized by Google

trouvé deux autres sortes de causes, qu'il faut ajouter aux précédentes, dont l'une s'appelle *matière*, ou *cause matérielle*, et l'autre *forme*, ou *cause formelle*.

Vous pouvez encore connaître la force de ces deux causes par un autre exemple : On vous montre deux grandes statues, dont l'une est d'or massif et très-mal faite; l'autre de marbre, et travaillée avec un rare artifice, de la main d'un fameux sculpteur. Elles sont précieuses toutes deux; mais l'une tire son prix du côté de la matière, et l'autre du côté de la forme.

Voilà donc les quatre genres de causes que nous cherchions.

La première[1] est la cause *efficiente*, qui peut être définie : *ce qui étant posé, il faut que quelque chose s'ensuive*. Par exemple, posé que le feu touche ma main, il s'ensuit de là qu'elle est brûlée.

La deuxième est la cause *finale;* elle montre pour quel dessein est une chose, et peut être définie : *pourquoi est une chose*.

La troisième est la cause *matérielle;* elle explique de quoi une chose est composée, et peut être définie : *ce dont une chose est faite*. Par exemple : Cette statue est faite de bronze ou de marbre.

La quatrième s'appelle la cause *formelle*, et dit de quelle manière la chose est, et quelles en sont les propriétés; on peut la définir : *ce qui fait qu'une chose est appelée telle ou telle*. Par exemple, une chose est dite ronde, parce qu'elle a de la rondeur.

Cette cause, qui fait la cause *formelle*, souvent n'est pas distinguée de la chose même. Car la rondeur, par exemple, n'est pas distinguée de la chose

1. L'ordre dans lequel Aristote range les quatre genres de causes et l'importance qu'il leur attribue varient beaucoup dans ses ouvrages. Mais en mettant au premier rang la cause efficiente et la cause formelle en dernier, Bossuet agit plutôt en platonicien qu'en partisan d'Aristote.

Digitized by Google

même; mais ce qui fait la diversité de ces expressions, c'est qu'elle est considérée d'une autre sorte [1].

Il y a des propriétés qui conviennent à une chose à cause de sa matière, et il y en a qui lui conviennent à cause de sa forme. Il convient à une statue d'être grande ou petite, à cause de sa matière; mais il lui convient d'être belle ou laide, à cause de la forme que lui a donnée l'artisan.

Si l'on ne sait pas distinguer ces quatre genres de causes, les réponses à certaines questions seront souvent hors de propos. Par exemple, on me demande, quand je suis à la promenade, *d'où vient que je marche*. Je puis répondre que c'est à cause que j'ai des nerfs et des muscles bien disposés pour cela, et que, d'ailleurs, je le veux ainsi. — Et je puis répondre aussi que c'est à cause que j'ai dessein de faire de l'exercice. — Voilà deux bonnes raisons; l'une explique la *cause efficiente*, et l'autre la *cause finale*. — Mais, pour savoir si elles sont à propos, il faut considérer ce que veut savoir celui qui m'interroge. S'il veut savoir pourquoi je marche, c'est-à-dire quel dessein me porte à cette action, je ne satisfais pas à sa demande en lui parlant de nerfs, de muscles et des autres causes efficientes de ces mouvements; car ce n'est pas ce qu'il veut savoir, et il me demande quel est mon dessein. — Et c'est de même s'il veut savoir la cause efficiente; je ne le contente pas en l'entretenant du dessein que j'ai.

Ainsi, quand on demande pourquoi une chose est, qui veut répondre à propos doit auparavant distinguer les différents genres de causes, afin de s'expliquer suivant la pensée de celui qui fait la demande

Posons un autre exemple. Je vois aller une boule

1. En vertu de l'opération que Bossuet décrit, sous le nom d'*abstraction mentale*, au livre I^er^, chap. XII, de sa *Logique*.

Digitized by Google

dans une allée, je vous demande pourquoi elle va; vous me répondez que c'est à cause qu'elle est parfaitement ronde; vous dites la cause *formelle*. — Et si vous répondez qu'elle roule ainsi pour aller à un certain but, vous exposez la cause *finale*, et le dessein du joueur qui l'a poussée.

Apportons un autre exemple (car il est bon de s'exercer par plusieurs, pour s'accoutumer à comprendre et à marquer distinctement de quoi il s'agit). A chaque question vous demandez d'où vient que je parle. Je réponds : « Pour expliquer ma pensée. » J'expose par là mon dessein et la *fin* de mon discours. — Mais si vous voulez savoir la cause *matérielle* qui fait sortir la parole de ma bouche, je vous dirai que la cause qui fait que je parle, c'est que mon poumon et ma langue sont émus de telle manière qu'il faut nécessairement que la parole s'ensuive.

A ces quatre genres de causes que nous avons rapportées, quelques-uns[1] en ajoutent une cinquième, qui s'appelle la *cause exemplaire*.

1. Ce sont les platoniciens qui, de bonne heure, ont tiré cette conséquence de la théorie des idées de leur maître, repoussée et combattue par Aristote. Nous citerons le témoignage de Sénèque : « His quintam Plato adjicit exemplar, quam ipse *ideam* vocat; hoc est enim ad quod respiciens artifex id quod destinabat effecit. » Epist. LXV, ad Lucil. Conf. antec. et seqq. — Au XVI^e^ et au XVII^e^ siècle, on disputait sur la question de savoir si la cause exemplaire est une vraie cause, tout à fait distincte des autres; c'est ce qui fait que Bossuet la présente ici avec une certaine hésitation. Il se prononce toutefois nettement, quoique brièvement, à cet égard, dans un autre de ses ouvrages, et, malgré toute son estime pour les *idées* de Platon, il déclare que, à ses yeux, la cause exemplaire n'est qu'un point de vue de telle ou telle, ou plutôt de plusieurs des autres causes. Après avoir rappelé l'énumération qu'il a faite ailleurs (c'est ici même, dans le *Traité* que nous analysons) des quatre genres, « la matérielle, la formelle, l'efficiente et la finale », il ajoute : « et même la cause exemplaire qui se rapporte aux trois dernières. » *La Logique*, liv. III, chap. XX.

Digitized by Google

La *cause exemplaire* est *le modèle ou l'original sur lequel une chose est faite*. Par exemple, si on demande pourquoi une telle figure se trouve dans la copie d'un tableau, on répondra que c'est à cause qu'elle se trouve aussi dans l'original.

De ces cinq genres de causes, il y en a deux, la *finale* et *l'exemplaire*, qui sont plutôt causes *morales* que causes *physiques*

Nous appelons causes *physiques* ou *naturelles*, celles *dont s'ensuit immédiatement un certain effet naturel*. — Par exemple, lorsque du feu s'ensuit la chaleur dans tous les corps environnants.

Au contraire, nous appelons *cause morale* celle qui *n'agit pas immédiatement et au dehors, mais qui excite un autre à agir par le moyen de la connaissance*. Telles sont la cause *finale* et la cause *exemplaire*, qui n'agissent qu'étant connues, et en nous déterminant à agir d'une certaine manière. Ainsi, l'original d'un tableau n'est pas ce qui fait la copie. La santé recherchée ne m'explique pas les remèdes, mais elle me porte à les appliquer.

La même chose peut être souvent cause *physique* et cause *morale*, à l'égard de différents objets. Un sceau pressé sur la cire y fait une impression réelle en qualité de cause physique, et peut aussi diriger, en qualité de cause morale, un ouvrier qui a entrepris d'en faire un semblable.

Il n'y a que les natures intelligentes qui puissent agir véritablement pour une fin. Ainsi, tout ce qui est fait pour une fin présuppose une intelligence qui la conduise. Par exemple, une flèche qui tend à un certain but, marque une raison qui la dirige. Toutefois ce n'est pas la flèche qui agit pour la fin, mais elle y est dirigée par le tireur qui l'a jetée [1].

1. L'exemple de la flèche et celui de la montre, qui va suivre, sont empruntés à saint Thomas, qui s'en est servi plu-

Digitized by Google

Une montre est faite pour marquer les heures, et elle n'a ni roue ni mouvement qui ne tende à cette fin. Ce n'est pourtant pas la montre qui agit pour cette fin, mais celui qui a fait cette ingénieuse machine.

Ainsi, toutes les parties de l'univers étant faites visiblement pour quelque fin, le soleil pour causer par son cours le jour et la nuit, et la diversité des saisons, et faire naître les fruits et les herbes destinées à nourrir les animaux, il s'ensuit que tout ce grand monde est un ouvrage de raison et d'intelligence.

Il en est de même et de tous les animaux, et de tout le reste de la nature. On sait assez à quel usage sont destinés le cœur, le cerveau, les bras et les jambes, les mains et les pieds; toutes ces parties ont leur fin, et par conséquent sont conduites avec raison. Mais toutes ces choses, qui sont destinées à des fins si raisonnables, agissent à l'aveugle, sans savoir pourquoi elles sont. Il y a donc une autre cause qui les a faites et qui les a ordonnées, c'est-à-dire Dieu.

Nous remarquerons, en passant, au sujet de la *fin*, qu'elle est toujours la première dans l'intention, et la dernière dans l'exécution. Par exemple, si l'on veut aller à la chasse, c'est ce qu'on pense le premier et ce qu'on exécute le dernier, parce qu'il faut, auparavant, commander les équipages, monter à cheval, aller au lieu destiné, et ainsi du reste.

Il n'y a donc rien de plus véritable que cet axiome qui dit que *la première chose dans l'intention est la dernière dans l'exécution*[1], parce que la première

sieurs fois dans des démonstrations du même genre. — Pour les développements relatifs à la question des causes finales, nous renvoyons à ce que l'auteur en a dit au chapitre IV du *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*.

1. *Voy.* saint Thomas, *la Somme*, Ire part., quest. V, art. 4 : « Quod est primum in causando, ultimum est in causato. »

Digitized by Google

chose à quoi l'on pense, et la dernière à quoi l'on arrive, c'est la fin.

C'est pour cela que la fin, que l'on regarde comme le but de tous les desseins, est appelée la *fin dernière*, comme celle où on se repose, et qui est le terme de tous les mouvements précédents.

Ainsi que la fin ne peut être que dans une nature intelligente, de même le premier exemplaire ne peut être que dans un esprit, et nul autre qu'un esprit intelligent ne peut agir ou se régler sur un exemplaire. Le premier exemplaire sur lequel ont été faites toutes choses, est, si l'on peut ainsi parler, la pensée de Dieu et son idée éternelle. Le monde a été dressé sur ce premier original. Les animaux, les arbres, les plantes et les autres choses de même nature étant semblables entre elles, il paraît qu'elles ont toutes le même modèle, et qu'il y a un exemplaire commun sur lequel elles sont formées, qui est la pensée de Dieu[1].

Outre cette division générale des causes en *efficiente*, *finale*, *exemplaire*, *matérielle* et *formelle*, on peut subdiviser encore[2] la cause *efficiente*, premiè-

1. C'est ici le lieu de rappeler les belles pages de *la Connaissance de Dieu et de soi-même* sur le même sujet, ci-dessus, p. 210 et 211, et de renvoyer à ce que l'auteur (*la Logique*, liv. Ier, ch. XXXVII) dit des idées et des essences éternelles. En mettant en Dieu même l'exemplaire du monde, il se sépare, sinon de Platon, qu'il cite là même avec honneur, au moins des derniers néo-platoniciens, de leur archétype ou paradigme, distingué de l'intelligence qui le conçoit, éternel cependant en même temps qu'universel. Bossuet suit particulièrement saint Augustin, auquel, du reste, le docteur angélique n'est pas ici contraire, ainsi que l'a démontré M. Ch. Jourdain. (*Philosophie de saint Thomas*, t. Ier, p. 269 et 270.)

2. Les subdivisions qui suivent viennent, pour une part, d'Aristote, et, pour le surplus, des philosophes scolastiques, depuis Albert le Grand et saint Thomas jusqu'à Suarès. Il faut en excepter la distinction de la cause première et des causes secondes, qui se trouve déjà dans Platon.

Digitized by Google

rement en cause *prochaine* et cause *éloignée*. Par exemple, la cause *prochaine* de ce que le blé est moulu, c'est la meule qui le broie; et la cause *éloignée*, c'est le vent ou l'eau qui fait aller le moulin. La cause *prochaine* de la pluie, c'est le vent chaud qui fend la nue, et la cause *éloignée*, le soleil, qui attire les vapeurs dont elle est formée.

Secondement, on la divise en *cause principale* et *instrument*. Par exemple, la cause *principale* qui fait une saignée, c'est le chirurgien, et la cause *instrumentale*, ou l'instrument, c'est la lancette dont il se sert. A proprement parler, il n'y a que les natures intelligentes qui se servent d'instrument, parce que c'est un effet de la raison et de l'art.

Troisièmement (et c'est ici la plus importante de ces divisions), on divise la cause *efficiente* en cause *première* et cause *seconde*. La cause *première*, c'est-à-dire Dieu, est celle qui donne proprement le fond de l'être. La cause *seconde*, au contraire, façonne seulement la chose, et ne fait pas absolument qu'elle soit. Le sculpteur ne fait pas le marbre, ni l'orfévre l'or; mais les trouvant déjà faits, il les façonne. C'est Dieu qui a donné le fond de l'être. Dans les ouvrages de la nature, ce n'est ni le cœur ni le foie qui fait le sang; il avait déjà le fond de son être dans l'aliment dont il a été formé, et le cœur avec le foie ne font que lui donner une certaine forme. Une tulipe, qui sort d'un oignon, y était déjà renfermée, et y avait le fond de son être. Si elle croît, c'est de l'eau dont elle est arrosée, et elle avait tout son être auparavant : c'est ainsi qu'un fruit sort d'un arbre; le soleil ne lui donne pas le fond de son être, il attire seulement par sa chaleur les sucs dont il est formé, et les nourrit.

Dieu donc, qui crée de rien chaque chose, est le seul qui donne l'être proprement et absolument; parce qu'il est l'être même, et, par consé-

Digitized by Google

quent, la seule première cause efficiente de toutes choses[1].

La même subdivision que nous avons faite des causes *efficientes* se peut faire dans les causes *finales*. Il y en a de *prochaines* et d'*éloignées*; il y en a de *principales* et de *moins principales*. Il y a la *fin dernière*, que l'esprit se propose comme le but de tous ses desseins, et les *fins subordonnées*, qui ont rapport à celle-là. Par exemple, la fin générale de la vie humaine, c'est que Dieu soit servi. Toutes les vertus ont leurs fins particulières, qui sont subordonnées à cette fin générale. La tempérance a pour fin de modérer les plaisirs des sens. La force a pour fin de surmonter les douleurs et les périls, quand la raison le demande[2]; et tout cela doit avoir pour fin de faire la volonté de Dieu, en suivant la droite raison qu'il nous a donnée pour guide, et qu'il a encore éclaircie par sa sainte loi.

La politique a pour fin de rendre un État heureux[3]. C'est à cela que se rapportent et l'administration de la justice, et la guerre et le commerce, et l'agriculture. Par la justice, le repos public est éta-

1. La dernière partie du *Traité du libre arbitre* adopte et développe cette opinion de saint Thomas, que c'est Dieu qui est la seule première cause efficiente de toutes choses, parce qu'il leur donne à toutes le fond de l'être. *Voy.* les chapitres IX à XI.

2. L'énumération complète des vertus morales ou cardinales, comprenant en plus la prudence et la justice, se trouve, avec la définition de chacune d'elles, dans *la Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. Ier, art. XIX; voyez ci-dessus, p. 58.

3. Le précepteur du Dauphin, qui n'oublie jamais la vocation de son royal élève, rattache la théorie des causes aux matières qu'il a dès lors commencé à traiter dans sa *Politique tirée de l'Écriture Sainte*. Les derniers livres de cet ouvrage seront consacrés à la religion et à la justice, « qui font la bonne constitution du corps de l'État »; aux armes, aux conseils, aux finances, et, avec celles-ci, au commerce et aux impôts; toutes choses qu'il estime « des secours essentiels à la royauté et nécessaires au gouvernement. »

Digitized by Google

bli; par la guerre, l'État est défendu des ennemis du dehors; par le commerce et l'agriculture, il est abondant au dedans. La fin de tout cela est que les peuples soient heureux, et cette fin se rapporte encore à la fin universelle de la vie humaine, qui est que Dieu soit servi sans empêchement.

Telle est la fin que se propose celui qui veut vivre selon la vertu. Les autres ont d'autres fins : les uns rapportent toutes leurs pensées aux plaisirs des sens; les autres ne songent qu'à contenter leur ambition. Selon leurs divers projets, ils se proposent ou d'avoir une telle charge, ou de gagner ce grand seigneur, ou de rendre ce service; le tout pour arriver à la fin dernière que leur esprit se propose.

Une même action a donc plusieurs fins; mais elles sont toutes subordonnées à une fin principale, qui donne le branle à tout.

Un marchand voyage, et il a pour fin principale le gain que lui rapporte son trafic; il ne laisse pas quelquefois d'avoir une fin moins principale, qui sera de contenter sa curiosité.

Nous avons dit aussi qu'il y a la fin *prochaine* et la fin *plus éloignée*. La fin prochaine d'un homme qui joue, c'est de gagner; il espère aussi quelquefois d'entrer, par le jeu, dans de certaines familiarités qui le mèneront à quelque autre chose qu'il se propose de loin, et à quoi il veut, avec le temps, faire servir son jeu.

Il y a de certaines choses qu'on ne peut jamais rechercher pour elles-mêmes. Telles sont les choses fâcheuses de leur nature, comme les remèdes amers, et l'application du fer ou du feu sur les membres. Mais ces choses affligeantes sont souffertes comme nécessaires à sauver la vie; ainsi la guerre est désirée pour la paix, le travail pour le repos, les remèdes violents pour assurer la tranquillité publique.

La fin fait le mérite et la dignité de toutes les cho-

Digitized by Google

ses humaines. Un art est plus noble qu'un autre, quand la fin en est excellente. Par exemple, la médecine, qui a pour fin de conserver le corps, est plus noble que la peinture ou la sculpture, qui ne fait qu'en représenter l'image.

C'est de la fin aussi que se tire la subordination de tous les arts. Un art est subordonné à un autre, quand la fin se rapporte à celle d'un autre. Par exemple, la chirurgie est subordonnée à la médecine, parce que la guérison d'une plaie, qui est la fin de la chirurgie, se rapporte à la bonne constitution de tout le corps, que la médecine a pour objet. — Ainsi, l'art de la coupe des pierres est subordonné à l'architecture; — la grammaire, qui apprend à construire les mots, est subordonnée à la rhétorique, qui a pour but de persuader; — l'art de fortifier les places est subordonné à l'art militaire, et l'art militaire lui-même est subordonné à la politique, qui a pour fin, en général, le bien de l'Etat, à quoi se rapportent tous les succès de la guerre.

Chaque art a donc sa fin particulière; mais autre est la fin de l'art, autre est la fin de l'artisan. La fin de la rhétorique est de persuader; la fin de la sculpture et de la peinture est de représenter la nature. Mais l'artisan, outre cela, se propose pour lui-même, ou le crédit, ou le gain, ou quelque autre chose qui lui convienne. C'est pourquoi il peut arriver souvent que la fin de l'art soit bonne et que celle de l'artisan soit mauvaise; par exemple, s'il a dessein de se servir, pour quelque mauvaise action, du gain qu'il fait par son art [1].

La même chose qui met le rang entre les arts le met aussi entre les vertus; car elles sont plus ou

1. Comparez ce que l'auteur établit, quant au mérite relatif et à la subordination des différents arts, avec ce qui se trouve dit à l'art. XV, chap. Ier de *la Connaissance de Dieu et de soi-même*, p. 44 et seq., sous ce titre; Les sciences et les arts

Digitized by Google

moins nobles suivant la dignité de leur fin. Ainsi les vertus théologales, qui ont Dieu pour objet immédiat, sont d'elles-mêmes plus excellentes que les vertus morales, qui ont pour leur objet de régler nos devoirs envers le prochain et envers nous-mêmes.

Mais, au fond, toutes les vertus doivent être rapportées à Dieu, sans quoi elles n'ont pas la perfection qui leur est due; car Dieu étant le premier principe d'où sortent toutes choses, il est aussi la fin dernière à laquelle elles se rapportent, et l'homme ne se doit servir de sa liberté que pour se donner à lui par sa volonté, comme il est déjà à lui par sa nature. Ainsi il lui appartient d'être la fin universelle de la vie humaine; et Aristote est digne d'une éternelle louange d'avoir dit, tout païen qu'il était, que le plus digne emploi de l'homme est celui qui lui donne le plus de moyen de vaquer à Dieu [1].

Selon cette règle immuable, l'homme ne peut être bon que par rapport à cette fin. On peut être bon médecin, bon soldat, bon peintre, bon maître ou bon valet, par rapport à certaines fins particulières; mais on ne peut être absolument bon que par rapport à Dieu, qui est le vrai bien de l'homme

C'est pourquoi toute la vie humaine est réglée par ce précepte, auquel elle se rapporte : *Tu aimeras le*

1. La théodicée obscure d'Aristote ne contient, en général, rien d'aussi net et d'aussi irréprochable. Seulement, après avoir décrit, dans la *Morale à Nicomaque* (liv. X, chap. VII), la vie contemplative du sage, il ajoute une phrase que Bossuet a traduite ainsi (voy. les *Extraits de morale* de l'auteur, publiés par M. Nourrisson) : « Une pareille vie sera au-dessus de la condition humaine, car alors ce n'est plus l'homme qui vivra, mais ce qui en lui se trouve de divin; il ne faut donc pas, comme plusieurs y invitent, hommes que nous sommes, nourrir des pensées humaines, ni mortels des pensées mortelles, mais, autant qu'il se peut, nous dégager de la mortalité et tout faire pour vivre conformément à la partie dominante de notre être. »

Digitized by Google

Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de tout ton esprit, de toute ta pensée, de toutes tes forces [1].

Ce petit *Traité des causes* est donné à monseigneur le Dauphin, à l'honneur de la première cause et de la fin dernière de toutes choses [2].

1. Évangile selon saint Luc, chap. x, v. 27.

2. On doit, en terminant, prendre acte d'une certaine tendance de l'auteur à réduire à un moindre nombre les différentes causes qu'il a reconnues. Le temps n'est pas éloigné où Leibniz ne mentionnera plus que pour mémoire la cause matérielle et la cause formelle, et ne nommera la fin du nom de cause finale que pour se conformer à l'usage, réservant plus volontiers cette appellation pour la cause efficiente, c'est-à-dire, selon ses expressions, pour la puissance en acte, d'où dérive « le conatus ». (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, liv. II, chap. XXII.) De nos jours, un vrai disciple de Leibniz, Maine de Biran, a tranché habilement le mot et la question, et s'est fait suivre par tous les amis d'un langage rigoureux.

FIN.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES.

AVERTISSEMENT I

INTRODUCTION IV

CHAPITRE PREMIER.

DE L'AME.

I. Opérations sensitives, et premièrement des cinq sens. 3
II. Le plaisir et la douleur 6
III. Diverses propriétés des sens 10
IV. Le sens commun et l'imagination 12
V. Des sens extérieurs et intérieurs, et plus en particulier de l'imagination 14
VI. Les passions 17
VII. Les opérations intellectuelles, et premièrement celles de l'entendement 23
VIII. De certains actes de l'entendement qui sont joints aux sensations, et comment on en connaît la différence 28
IX. Différences de l'imagination et de l'entendement ... 32
X. Comment l'imagination et l'intelligence s'unissent et s'aident, ou s'embarrassent mutuellement 34
XI. Différence d'un homme d'esprit et d'un homme d'imagination : l'homme de mémoire 36
XII. Les actes particuliers de l'intelligence 37
XIII. Les trois opérations de l'esprit 38
XIV. Diverses dispositions de l'entendement 42
XV. Les sciences et les arts 44
XVI. Ce que c'est que bien juger; quels en sont les moyens et quels en sont les empêchements 48
XVII. Perfection de l'intelligence au-dessus du sens 53
XVIII. La volonté et ses actes 55
XIX. La vertu et les vices, la droite raison et la raison corrompue 57
XX. Récapitulation 60

CHAPITRE DEUXIÈME.

DU CORPS.

I. Ce que c'est que le corps organique 62
II. Division des parties du corps, et description des extérieures 63

Digitized by Google

III. Description des parties intérieures, et premièrement de celles qui sont enfermées dans la poitrine... 66
IV. Les parties qui sont au-dessous de la poitrine..... 70
V. Les passages qui conduisent aux parties ci-dessus décrites..... 73
VI. Le cerveau et les organes des sens..... 75
VII. Les parties qui règnent par tout le corps, et premièrement les os..... 78
VIII. Les artères, les veines et les nerfs..... 80
IX. Le sang et les esprits..... 85
X. Le sommeil, la veille et la nourriture..... 89
XI. Le cœur et le cerveau sont les deux maîtresses parties. 94
XII. La santé, la maladie, la mort; et à propos des maladies, les passions en tant qu'elles regardent le corps..... 96
XIII. La correspondance de toutes les parties..... 102
XIV. Récapitulation où sont ramassées les propriétés de l'âme et du corps..... 103

CHAPITRE TROISIÈME.

DE L'UNION DE L'AME ET DU CORPS.

I. L'âme est naturellement unie au corps..... 105
II. Deux effets principaux de cette union et deux genres d'opérations dans l'âme..... 106
III. Les sensations sont attachées à des mouvements corporels qui se font en nous..... 108
IV. Les mouvements corporels qui se font en nous dans les sensations viennent des objets par le milieu.. 110
V. Les mouvements de nos corps auxquels les sensations sont attachées sont les mouvements des nerfs... 112
VI. Six propositions qui expliquent comment les sensations sont attachées à l'ébranlement des nerfs.... 113
VII. Réflexions sur la doctrine précédente..... 122
VIII. Six propositions, qui font voir de quoi l'âme est instruite par les sensations et l'usage qu'elle en fait, tant pour le corps que pour elle-même..... 123
IX. De l'imagination et des passions, et de quelle sorte il les faut considérer..... 132
X. De l'imagination en particulier et à quel mouvement du corps elle est attachée..... 134
XI. Des passions, et à quelle disposition du corps elles sont unies..... 139
XII. Second effet de l'union de l'âme et du corps, où se voient les mouvements du corps assujettis aux actions de l'âme..... 145
XIII. L'intelligence n'est attachée par elle-même à aucun organe, ni à aucun mouvement du corps..... 148

Digitized by Google

XIV. L'intelligence, par sa liaison avec le sens, dépend en quelque sorte du corps, mais par accident... 152
XV. La volonté n'est attachée à aucun organe corporel, et, loin de suivre les mouvements du corps, elle y préside 154
XVI. L'empire que la volonté exerce sur les mouvements extérieurs la rend indirectement maîtresse des passions 157
XVII. La nature de l'attention, et ses effets immédiats sur le cerveau, par où paraît l'empire de la volonté. 159
XVIII. L'âme attentive à raisonner se sert du cerveau, par le besoin qu'elle a des images sensibles..... 162
XIX. L'effet de l'attention sur les passions, et comment l'âme les peut tenir en sujétion dans leur principe; où il est parlé de l'extravagance, de la folie et des songes 166
XX. L'homme qui a médité la doctrine précédente se connaît lui-même..... 171
XXI. Pour se bien connaître soi-même, il faut s'accoutumer par de fréquentes réflexions à discerner en chaque action ce qu'il y a du corps d'avec ce qu'il y a de l'âme 174
XXII. Comment on peut distinguer les opérations sensitives d'avec les mouvements corporels, qui en sont inséparables..... 178

CHAPITRE QUATRIÈME.

DE DIEU, CRÉATEUR DE L'AME ET DU CORPS, ET AUTEUR DE LEUR UNION.

I. L'homme est un ouvrage d'un grand dessein et d'une sagesse profonde..... 184
II. Le corps humain est l'ouvrage d'un dessein profond et admirable..... 189
III. Dessein merveilleux dans les sensations et dans les choses qui en dépendent..... 197
IV. La raison nécessaire pour juger des sensations et régler les mouvements extérieurs devait nous être donnée, et ne l'a pas été sans un grand dessein.. 198
V. L'intelligence a pour objet des vérités éternelles qui ne sont autre chose que Dieu même, où elles sont toujours subsistantes et toujours parfaitement entendues 200
VI. L'âme connaît, par l'imperfection de son intelligence qu'il y a ailleurs une intelligence parfaite..... 205
VII. L'âme qui connaît Dieu et se sent capable de l'aimer sent dès là qu'elle est faite pour lui et qu'elle tient tout de lui 208

Digitized by Google

VIII. L'âme connaît sa nature en connaissant qu'elle est faite à l'image de Dieu..... 209
IX. L'âme qui entend la vérité reçoit en elle-même une impression divine qui la rend conforme à Dieu.. 212
X. L'image de Dieu s'achève en l'âme par une volonté droite..... 215
XI. L'âme attentive à Dieu se connaît supérieure au corps, et apprend que c'est par punition qu'elle en est devenue captive..... 217
XII. Conclusion de ce chapitre..... 222

CHAPITRE CINQUIÈME.

DE LA DIFFÉRENCE ENTRE L'HOMME ET LA BÊTE.

I. Pourquoi les hommes veulent donner du raisonnement aux animaux. Deux arguments en faveur de cette opinion..... 224
II. Réponse au premier argument..... 228
III. Second argument en faveur des animaux; en quoi ils nous sont semblables, et si c'est dans le raisonnement..... 231
IV. Si les animaux apprennent..... 240
V. Suite, où on montre encore plus particulièrement ce que c'est que dresser les animaux et que leur parler. 244
VI. Extrême différence de l'homme et de la bête..... 250
VII. Les animaux n'inventent rien..... 254
VIII. De la première cause des inventions et de la variété de la vie humaine, qui est la réflexion..... 256
IX. Seconde cause des inventions et de la variété de la vie humaine : la liberté..... 260
X. Combien la sagesse de Dieu paraît dans les animaux. 262
XI. Les animaux sont soumis à l'homme, et n'ont pas même le dernier degré de raisonnement..... 263
XII. Réponse à l'objection tirée de la ressemblance des organes..... 264
XIII. Ce que c'est que l'instinct qu'on attribue ordinairement aux animaux. Deux opinions sur ce point.. 266
XIV. Conclusion de tout ce traité, où l'excellence de la nature humaine est de nouveau démontrée..... 277

MÉTAPHYSIQUE OU TRAITÉ DES CAUSES. 285

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

Typographie Lahure, rue de Fleurus, 9, à Paris.

Digitized by Google